هذا العدد

يبدأ هذا العدد – كما ألفنا فى الأعداد السابقة – بالتيارات الفلسفية التى تحمل فى طيها لفتات معبرة عن روح العصر من هذا الجانب أو من ذاك ، ويقع هذا الجزء فى ثلاث مقالات : الأولى منها تنظر إلى فكرة الفردية كيف تحول مضمونها فى هذا العصر الحديث . فما أكثر ما تظل الكلمة الواحدة قائمة فى الحاضر ، كما كانت قائمة فى الماضى ، على حين يتغير مضمونها تغيراً عميقاً يجعل بقاء تلك الكلمة فى مجرى الاستعمال اليومى مضللا أكثر منه مؤدياً إلى صواب . كانت الفردية لا تفهم فى العصور الماضية إلا من حيث يكون الفرد جوهراً مقفلا على ذاته يحتوى فى داخله على مكوناته وحتى إن اتصل فرد بفرد آخر عن طريق تبادل الحديث أو غير ذلك ، فقد كان ذلك الاتصال مشكلة تتطلب التفسير والحل فى نظر الفلاسفة الأقدمين . ذلك لأن فردية الفرد كانت عندهم ألصق بالروح منها بالجسد ، وما دامت الروح – على خلاف الجسد – جوهراً لا ينقسم فقد كانت الفردية أيضاً جوهراً لا ينقسم . وأما فى عصرنا الراهن فقد تبدل الموقف من جميع نواحيه : لم تعد الذرة فى الطبيعة جوهراً فرداً غير قابل للانقسام كما كانت فيما مضى ، بل أصبحت مجموعة من كهارب تؤلف كلها معاً ما يسمى بالذرة الواحدة . وعلى هذا النحو ننظر إلى الفرد الإنسانى فى علاقته مع نفسه وفى علاقته مع الآخرين : ففى علاقته مع نفسه أصبح معناه لا يكتمل إلا بوجود الآخر . وفى علاقته مع الآخرين لم يعد بمثابة الجبهة المنعزلة التى تواجه بقية أفراد المجتمع ، بل أصبح جزءاً من تلك الأفراد يتكون منهم كيان واحد . وهذا هو المعنى الذى أخذت المقالة تبسطه من نواحيه المختلفة . ويأتى بعد ذلك مقالة أخرى عن فلسفة المتناقضات عند ماوتسى تونج فقد ألفنا أن نسمع عن مثل هذه الفلسفة من غير المفكرين الصينيين ، ونود أن نراها على قلم زعيم صينى لنرى كم أدخل فيها من جديد ، نعم إن ماوتسى تونج يذهب كما يذهب المفكرون الماركسيون جميعاً إلى أن التناقض أصيل فى بنية الأشياء حتى لتراهم يجعلون قانون وحدة الأضواء قانوناً أساسياً فى تطور الطبيعة وتطور المجتمع ، لكنه ينفرد ببعض النتائج التى ينتهى إليها . من ذلك مثلا أنه يرى أن حركة التطور فى المجتمع لا بد أن تظل جارية لا تقف عند حد يقال عنه أنه الحد النهائى للطريق ؛ إذ فى رأيه أن وقوف المجتمع عند مرحلة معينة مهما بلغت من تقدم ورقى يعد تحجراً وتخلفاً وبداية للانهيار . والمقالة الثالثة فى هذا الباب هى عن قيمة العلم بين النظر والتطبيق . فهنالك فى عصرنا كما كان فى غيره من العصور اختلاف على الدور الذى يؤديه العلم : أهو أداة نسيطر بها على الطبيعة وبهذا يكون مطلوباً لنفعه فى مجال التطبيق ، أم هو شىء مطلوب لذاته سواء نفعنا فى مجال التطبيق أو لم ينفع . كأنما نحن نطلبه لما فيه من جمال ؟ وقد زادت هذه المسألة حدة فى عصرنا بمقدار ما زادت خطورة التطبيق العلمى فى مجالى الحرب والسلم على السواء . وأصبح السؤال الهام هو : هل نترك التطبيق العلمى يسترسل فى طريقه مطلقاً بلا قيد ، أم نقيده بما تقتضيه الحكمة الإنسانية ؟ فلئن كان عدد قليل من العلماء قادراً وحده على تغيير العالم بتطبيقاتهم العلمية ، فلم يعد يكفينا عدد قليل من الحكماء لردعهم ، بل لا بد أن تسرى الحكمة فى طبقات الشعوب لكى تستفيد من تطبيقات العلم دون أن تتعرض لخطورته القاتلة .

وينتقل القارئ بعد ذلك إلى فلسفة الحضارة فيجد مقالين : أحدهما عن وحدة الرافدين والنيل يبرز فيها كاتبها أهمية العراق للأمة العربية فهى أهمية حربية بالإضافة إلى أهميته للبناء القومى ، وذلك لتوسط موقعه بين جناحى الإسلام . . الجناح الشرقى فى آسيا والجناح الغربى فى بلاد الأمة العربية ؛ أى أنه قلب العالم الإسلامى . نعم إن هذا الموقع قد أدى فى رأى بعض الكتاب العراقيين أنفسهم إلى شىء من العزلة الحضارية ؛ لكن هذه العزلة قد زالت بالانتفاضات التقدمية الأخيرة التى بلغت اليوم ذروتها . ويؤكد كاتب هذا المقال ما سيكون لقيام الوحدة الثنائية بين العراق ومصر من وضع المسخ الدخيل الذى هو إسرائيل بين شقى رحى ساحقة . على أن الهدف الأخير هو وحدة عربية شاملة . وأما المقالة الثانية فهى عن أصالة القومية العربية يوضح فيها كاتبها أن القومية العربية ليست صدى أجوف لتيارات أيديولوجية أجنبية ، بل هى مذهبية فى حد ذاتها

تحمل طابعها الأصيل المميز منذ عصر الأقدمين إلى يومنا هذا . وإنه لمن المهم أن تكون هذه المذهبية المتميزة واضحة فى أذهان القادة ، لتكون هادية لهم فى أوجه نشاطهم السياسية والاجتماعية على السواء .

وينتقل القارئ بعد ذلك إلى مقال فى الفكر الاشتراكى يذهب فيه صاحبه إلى أن اشتراكيتنا عربية من أساسها وليست هى مجرد تطبيق لمبدأ عام ظهر فى غير بلادنا ، فيكفى فى هذا الصدد أن نقول إن هنالك بعض العناصر فى موقفنا القومى وهى عناصر نريد أن نقاومها باصطناع الاشتراكية فى نظامنا وفى نظراتنا ، دون أن تكون هذه العناصر جزءاً من مواقف الدول الأخرى التى يقال إنها هى التى وضعت لنا المبدأ الاشتراكى ثم جئنا نحن لنطبقه مجرد تطبيق ، فخذ الاستعمار مثلا واستغلال الدول الأوربية لأفريقيا وآسيا ، فهذه جوانب من موقفنا ولم تكن مواقف من جانب أية دولة أوربية من الدول التى جعلت الاشتراكية مبدأها . فلئن كانوا هناك ينظرون إلى الاشتراكية على أنها إلغاء لسيطرة الرأسماليين لأدوات الإنتاج ، فنحن هنا نضيف إلى ذلك إلغاءات أخرى كثيرة ، منها إلغاء سيطرة الرأسماليين وأتباعهم على استقلالنا القومى وعلى ثقافتنا وتراثنا .

وبعد هذا يجىء الباب الخاص بالأدب ونقده فيجد القارئ مقالا عن سومرست موم بمناسبة وفاته منذ قليل . وأنه ليلفت نظرنا ما يذكره صاحب المقال من حب هذا الأديب للشرق ، ومن ميله إلى الاعتدال فى إصدار أحكامه ، وإلى محاولاته المستمرة للتخلص من التعصب فى الآراء والمذاهب ، حتى أصبح بمثابة الشاهد النزيه الذى يروى عن الإنسان فى كل بيئة وفى كل ثقافة رواية المخلص الصادق . كما يلفت نظرنا فيه أنه برغم ما ناله من شهرة وثراء لم يحقق لنفسه سعادة على حد تعبيره لأنه لم يحقق أسمى أنواع السعادة وهو أن يجد من يبادله حباً بحب .

وبعد ذلك يجىء الفصل الخاص بدنيا الفنون فيكون فيه الحديث عن « بول كلى » الذى كان يفهم الفن على أنه خلق تلقائى يضيف به الفنان إلى كائنات الطبيعة كائنات أخرى جديدة من عنده . ولقد كان من أهداف بول كلى فى فنه أن يخلق فينا حاسة للإدراك الجمالى لا تقتصر على استخدام الحواس ولا على استخدام العقل المفكر ، بل هى قدرة تضم نوعى الإدراك فى نظرة واحدة .

ويجىء بعد ذلك تيار الفكر العربى وفيه هذه المرة حديث عن إمام ضخم من أئمة الفكر العربى المعاصر ، وهو الدكتور طه حسين الذى كرمته الدولة بما يستحقه من أوسمة وجوائز ومناصب ، وكرمه جمهور القراء بما يستحقه أيضاً من إقبال على فكره واستماع إلى حديثه ، لأنه يعد فى حياتنا الفكرية نبراساً يهدى ، ومصباحاً يضىء . ولعل خير ما يوصف به فى نشاطه الفكرى هو ما وصف به نفسه حين قال : « أحب أن أفكر ، وأحب أن أبحث ، وأحب أن أعلن للناس ما أنتهى إليه بعد البحث والتفكير . ولا أكره أن آخذ نصيبى من رضا الناس عنى أو سخطهم على حين أعلن إليهم ما يحبون أو ما يكرهون » . فهو المفكر المخلص لعقله وشعوره ، والمخلص للناس ينعزل تفكيره ، كلا ولا يمالؤهم بما يرضيهم . إنه لم يصدر فى فكرة قالها أو فى خاطر عبر عنه إلا عن طول روية ، وعمق تفكير وصدق شعور ورهافة ذوق ، حتى لتجىء الفكرة منه مخاطبة للفيلسوف ومخاطبة للأديب ومخاطبة للشاعر ومخاطبة للإنسان مهما يكن منحى تفكيره أو لون مذهبه .

وفى الصفحة التى نخصصها لإبداء الرأى فى كتاب يظهر خلال الشهر وتكون له أهمية خاصة فى حياتنا الفكرية والفنية ، نطالع رأياً فى مسرحية « اتفرج يا سلام » مؤداه أنها تعتبر تحقيقاً للحلم الذى يراود وجداننا الأدبى كله ، وهو الجمع بين الأصالة والمعاصرة فى مسرحنا العربى الحاضر .

وأخيراً نلتقى بالقراء لقاءنا المعتاد فى كل شهر .

رئيس التحرير

تيارات فلسفية

طراز من الفردية جديد



دكتور زكي نجيب محمود

١

لو أن كل تغير يطرأ على الحياة الإنسانية ، يستتبع فى ذيله فوراً نمطاً جديداً من الفكر ، يساير ذلك التغير الظاهر على وجه الحياة ، لما وقع الإنسان فيما يقع فيه دائماً إبان مراحل الانتقال الكبرى ، من تعارض بين حياته الخارجية البادية أمام أعين الناس ، وحياته الداخلية التى يعيشها مع نفسه كلما فكر أو شعر ؛ لكن أنماط الفكر الجديد قلما تساير تغيرات الحياة المادية الظاهرة ، برغم العلاقة الوثيقة بين الفكر من ناحية وعالم الأفعال فى دنيا السلوك من ناحية أخرى ، إذ أن أنماط الفكر كثيراً ما تتلكأ خلف تغيرات الحياة الفعلية ، جيلا أو جيلين على أحسن الفروض ، وقرناً أو عدة قرون إذا ما ساءت الحال بالناس ، أو لعلنا نكون أقرب إلى الدقة إذا نحن فرقنا فى الأنماط الفكرية بين نوعين : القوانين العلمية فى جهة ، والقيم والمفاهيم التى تكون عند الإنسان نظرته العامة إلى نفسه وإلى الدنيا من حوله ، فى جهة أخرى ، فعندئذ نقول إن ما يطرأ على حياة الناس الظاهرة من تغيرات — كانتقالهم من الزراعة إلى الصناعة مثلا — لا بد أن تسبقه وتصاحبه بحوث علمية هى التى يستعان بنتائجها على ذلك التحول ؛ لكن مثل هذا الانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى ، يستلزم بالضرورة انتقالا آخر فى الأسس والمبادئ ، التى من خلالها ينظر الإنسان إلى العالم ، والتحول فى

- إن ثمة نظرات ثلاثاً إلى العالم ، انعكست فى ثلاث مراحل فلسفية تعاقبت على مر الزمن .. النظرة الأولى كانت توجه اهتمامها إلى الكيف دون الكم ، والنظرة الثانية كانت توجه اهتمامها إلى الكم دون الكيف ، والنظرة الثالثة — وهى نظرة عصرنا الراهن — تحاول الجمع بين الكم والكيف على نحو يجعل اختلاف الكيف وليد اختلاف الكم .
- إذا كان التصور القديم قد جعل الفرد جبهة وحده تجابه من عداه . فان التصور الجديد يجعله جزءاً مما عداه ، فبدل أن نقول — مثلا — الفرد حيال المجتمع، نقول : الفرد فى المجتمع .
- لقد انهارت خصوصية الحياة الفردية ، لا لأن شيئاً جميلا قد ذهب ليحل محله شىء قبيح ، بل لأن ضرباً من الحياة قد انقضى ليحل محله ضرب آخر ، ونظرة فلسفية معينة قد اختفت لتظهر مكانها نظرة فلسفية أخرى .

هذا المجال هو الذى نقول عنه إنه كثيراً ما يبطئ ، إلى الحد الذى يترك الناس وكأنهم يعيشون فى عالمين أو فى زمانين : أحدهما هو الذى ينشطون فيه بأعمالهم المختلفة ، والآخر هو الذى يقومون فيه الأشياء والمواقف بقيم ومبادئ تنتمى إلى عصر ذهب وانقضى .

هذا الفارق الذى يفصل — فى حياة الإنسان الواحد — بين قواعد حياته العملية من جهة ، ومبادئ حياته الخلقية والجمالية من جهة أخرى ؛ أو إن شئت عبارة أخرى ، فقل إنه الفارق الذى يفصل — فى حياة الإنسان الواحد — بين نظرته العلمية ونظرته الفلسفية ؛ فبالنظرة الأولى يخضع للواقع ويخضعه ، وبالنظرة الثانية يجاوز دنيا الواقع المائل إلى سواها مما قد يكون الزمن قد طواه فى جوفه — أقول إن هذا الفارق هو الذى يشار إليه عندما يوصف إنسان العصر الحاضر بالقلق والضياع ؛ فيقلقه أن يرى عقله فى ناحية وقلبه فى ناحية أخرى ؛ ويلقى به فى متاهات الضياع ألا يجد بين يديه من القيم والمبادئ ما يؤمن به إيماناً لا يزعزعه أن يراه متنافراً مع حقائق الواقع الذى يعيش فيه راضياً أو كارهاً .

وأمام هذين الشطرين : الحياة العلمية المتصلة بدنيا العمل والإنتاج من جهة ، والحياة الوجدانية المتصلة بعالم المبادئ والقيم من جهة أخرى ، ليس لنا الخيار فيما نأخذ وما نترك ؛ إذ لا بد لنا — إن لم يكن بحكم العقل الصرف ، فبمقتضى شواهد التاريخ — أن نبقى على ضرورات الحياة العلمية العملية ، ثم نقسر الشطر الآخر — شطر المبادئ والقيم — على أن يغير من نفسه ليلائم الحياة الجديدة ؛ والسعيد من الأفراد والأمم هو من جاءت معه هذه الملاءمة فى أقصر أمد مستطاع ، حتى تزول المعوقات من طريق التقدم الحضارى ؛ وإنه لجدير بنا فى هذا الموضع من الحديث أن ننبه الأذهان إلى أن « المبادئ » و « القيم » إن هى إلا أدوات للوزن والقياس — كالأقة والرطل والمتر والياردة بالنسبة للأشياء المادية — فلا يزكيها إلا ملاءمتها للمرحلة الحضارية التى يجتازها الإنسان ، مضافاً إلى ذلك ملاءمتها لأن تكون حافزاً يحفزه إلى المرحلة التى تليها .

ونحن اليوم فى مرحلة انشطار مخيف بين حاضر ماثل ، واقع ، ضاغط بكل ثقله على حياة العمل والإنتاج ، وماض متلكئ ببقاياه فى أذهاننا ، متمثلا فى مجموعة من الأفكار ، هى التى تؤلف لنا وجهة النظر . . . إننا نعيش مع « علم » القرن العشرين « بفلسفة » تنتمى إلى قرون ماضية ،

أخشى أن أرتد بها إلى القرن العاشر الميلادى ، أو قبله بقليل وبعده بقليل — هذا بالنسبة إلينا نحن العرب ، وإلى القرن السادس عشر بالنسبة إلى أوروبا ؛ ذلك أن أوروبا فى القرن السادس عشر كانت قد اجتازت — تقريباً — مرحلة التفكير الوسيط إلى مرحلة علمية تمثلت فى جاليليو ونيوتن من الناحية العلمية ، وفى فلسفة ديكارت من الناحية الفلسفية ، وها هى ذى اليوم فى دور اجتياز لهذه المرحلة ، بحيث أصبح لها من العلم الطبيعى ما جاوز علم نيوتن ، ومن الفلسفة ما خرج على فلسفة ديكارت ؛ وأما نحن فنحن دخلنا فى عصر نهضتنا خلال السنوات المائة التى تمتد من أواخر القرن الماضى إلى أواخر هذا القرن — إذ لم يبق من هذا القرن إلا ثلثه — كانت النظرة الفلسفية التى تتحكم فينا هى نفسها التى سادت عصورنا الوسطى ، بما فيها من ارتفاع وهبوط ، فاذا ما هم دارس منا أن ينقل المرحلة الديكارتية من التفكير الأوروبى ، عد مجدداً ، فما بالك بالذى ينقل ما بعد الديكارتية من نظرات وأفكار ؟

إن رجال الفكر عندنا واجههم مضاعف ، إذا قيسوا إلى رجال الفكر فى بلاد أخرى سبقتنا إلى النهوض بثلاثة قرون على الأقل ؛ فلا جدال فى أن « العلم » الذى نسايره هو علم القرن العشرين بكل ما يقتضيه من تقنيات (تكنولوجيا) وتصنيع ؛ لكن الذى قد يثير جدالا ، هو : ماذا تكون « الثقافة » التى نتثقف بها بحيث تتم الملاءمة بينها وبين العلم الحديث ؟ بعبـــارة أخرى : ما هى « الفلسفة » التى نشبع بها نظرة عامة تتفق مع عصر الطبيعة الذرية وعصر التصنيع ؟ أغلب الظن أننـــا مضطرون إلى امتصاص المراحل الفلسفية التى سبقت ، لتتوافر لدينا « الأرضية » التى يمكن أن نقيم عليها النظرة الفلسفية المعاصرة للعلم الذرى ، لأننا لو اكتفينا بهذه الفلسفة الأخيرة دون مقدماتها التى تطورت عنها ، فربما جاءت مبتسرة مبتورة يتعذر هضمها ؛ وإذن فلا بد لنا من دراسة المرحلة الديكارتية التى أزالت أسس العصور الوسطى ومناهجها ، ومن دراسة المرحلة الجديدة التى جاءت تحمل نظرة جديدة غير النظرة الديكارتية السابقة .

وخلاصة القول أن ثمة نظرات ثلاثاً إلى العالم ، انعكست فى ثلاث مراحل فلسفية تعاقبت على مر الزمن ، أستطيع الآن أن أجازف بأوصاف تميزها ، فأقول إن النظرة الأولى كانت توجه اهتمامها إلى الكيف دون الكم ، والنظرة الثانية كانت توجه اهتمامها إلى الكم دون الكيف ، والنظرة الثالثة (وهى نظرة عصرنا الراهن) تحاول الجمع بين الكم والكيف على نحو يجعل اختلاف الكيف وليد اختلاف الكم ؛ النظرة الأولى تتمثل فى أرسطو ، والثانية فى ديكارت ، والثالثة فى فلاســـفة التطور المعاصرين — ماركس ، برجسون ، هوايتهد ، صموئيل ألكسندر وغيرهم — فإذا سئل أرسطو — مثلا — ماذا يميز الأنواع بعضها من بعض ، ماذا يميز الإنسان من الحيوان ، أو الحار من البارد ، أو الذكاء من الغباء ، أو اللون الأبيض من اللون الأسود ، أو حكومة الفرد من حكومة يشترك فيها الشعب كله ، أو ما شئت من هذا القبيل ، أجابك بخصائص « كيفية » خالصة ، كأن يقول مثلا إن الإنسان يتميز من الحيوان « بالنطق » والحار يتميز من البارد « بالجفاف واليبوسة » وهكذا أما إذا سئل أحد الديكارتيين مثل هذه الأسئلة ، لجأ إلى « التحليل » الذى يفك كل فكرة من هذه الأفكار إلى عناصرها البسيطة ، لنرى بأية « نسبة » ركبت هذه العناصر بعضها على بعض بحيث تكونت الفكرة المركبة آخر الأمر ؛ فاختلاف الكيف مردود إلى زيادة فى النسب أو نقص ؛ وأما فلاسفة التطور المعاصرون ، فيجعلون الخصائص الكيفية وليدة الزيادة فى الكمية أو النقص فيها ، لكنك إذا ما وصلت فى الصعود (أو الهبوط) مرحلة كيفية جديدة ، فلا سبيل إلى ترجمتها إلى كمية من هذا العنصر أو من ذاك ، لأنك ستكون عندئذ قد انتقلت إلى مستوى جديد .

٢

النظرتان الأولى والثانية ، النظرة الأرسطية والنظرة الديكارتية على السواء ، تتفقان فى ثبات الخصائص التى تميز الكائنات على اختلافها ، فخصائص الكائن المعين — وهى كيفية عند القدماء ، كمية عند الديكارتيين — ثابتة على طول الزمان ، لا يطرأ عليها تغير ، فالإنسان هو الإنسان لا يغير

من طبيعته اختلاف ظروفه ؛ وأما النظرة الثالثة – وهى نظرة العصر الحاضر – فتختلف عن الأوليين فى إصرارها على مبدأ التغير الذى لا يدع الحقيقة الواحدة ثابتة على صورة واحدة .

والنظرات الثلاث جميعاً قائمات على قياس المماثلة والتشبيه فى تصورها للعلم الطبيعى ، فالنظرة القديمة اليونانية تقيم علمها بالطبيعة على مشابهة بين العالم الأصغر (الإنسان) والعالم الأكبر (الكون) فما يراه الإنسان فى مجرى شعوره الداخلى ، يخلعه على الطبيعة بأسرها ، ففى الطبيعة « عقل » لأن فيه « عقلا » ، وللطبيعة غايات لأن له غايات ، وهكذا ؛ والنظرة الديكارتية – نظرة عصر النهضة الأوربية – تقيم علمها بالطبيعة على مشابهة بين صنعة الله فى خلقه وصنعة الإنسان للآلات ؛ وأما النظرة الراهنة السائدة فى عصرنا ، فهى تقيم علمها بالطبيعة على أساس المشابهة بين الطبيعة كما يدرسها العلماء ، والتغيرات التى تطرأ على الحياة الإنسانية كما يدرسها المؤرخون ، أى أن للطبيعة سيرة وتاريخاً كما أن للإنسان – فرداً أو جماعة – سيرة وتاريخاً .

ولا شك أن نظرية التطور البيولوجى ، وشيوعها فى عصرنا ، واتساع مجال تطبيقها ، قد أكدت هذه النظرة « التاريخية » لحقيقة العالم ؛ ومن نتائج نظرة كهذه أن نصف بالتغير المستمر كل كائن وكل فكرة مهما تكن طبيعته أو طبيعتها ؛ فلئن كان الأقدمون يقسمون الكائنات والأفكار قسمين : أحدهما ثابت لا يطرأ عليه التغير ، والآخر متحول متبدل ؛ بل كانوا بالإضافة إلى هذا التقسيم يجعلون الأفضلية للقسم الأول ، لأنه وحده هو مجال البحوث العلمية – ما دام العلم يستهدف القوانين الثابتة التى لا تتأثر بظروف المكان والزمان – وأما الكائنات المتغيرة – ومنها المحسوسات بالبصر والسمع وغير ذلك – فلأنها لا تثبت على حال واحدة ، فليست هى بذات أهمية تذكر بالنسبة إلى التفكير العلمى بمعناه الصحيح . . أقول لئن كان القدماء قد قسموا الكائنات هذا التقسيم ، فان النظرة المعاصرة تقتضى أن ندرج القسم الأول فى القسم الثانى ، لنجعل كل شئ متغيراً متحولا متطوراً .

نعم إن الأقدمين – شأنهم فى ذلك شأننا – كانوا يرون بحواسهم أن الأشياء متغيرة ، فهم يتحركون بأجسادهم من مكان إلى مكان ، ويزرعون الأرض فيكبر الزرع وتتحول عناصر التربة إلى ثمر ، ويتبخر الماء لينعقد فى السماء سحاباً ، ومن السحاب ينزل المطر ، وهكذا وهكذا مما يدور حولهم من أحداث ؛ لكن هذا التغير البادى أمام حواسهم ، لم يصرفهم عن البحث « وراءه » عما هو ثابت ذو دوام ؛ فان كانت هذه « الشجرة » التى أراها ، تتعرض للتغير فى ظواهرها ، فاننى إنما أبحث عن حقيقة الشجرة الكامنة وراء تلك الظواهر ، ولا بد



أن أقع فى نهاية البحث على « جوهر » — هكذا كانوا يسمون الجانب الثابت الدائم من الشئ — لا بد أن أقع على « جوهر » يدرك العقل وجوده ، وإن لم تدركه الحواس ؛ وما تقوله فى الشجرة تقوله فى كل شئ آخر بما فى ذلك الإنسان نفسه ؛ فاذا كان ما يبدو للعيان منه حركة « وشكل » ولون وغير ذلك من « ظواهر » فان له بغير شك « جوهراً » ثابتاً هو الذى ينبغى أن نبحث عنه وراء تلك الظواهر ، فاذا وجدناه كان هو حقيقته التى تخلع على شخصيته وفرديته طابعها الأصيل الدائم .

وإن نظرة كهذه لمن شأنها حتما أن تؤدى إلى تصور « للفردية » قد يبلغ أقصاه فى فلسفة ليبنتز ، الذى زعم أن جميع الكائنات « أفراد » مغلقة على نفسها ، بحيث يصبح كل فرد — إنساناً أو غير إنسان — وكأنه قلعة مصمتة الجدران بغير نوافذ تصل داخلها بخارجها ؛ ومن أين تأتى النوافذ إذا كان كل منا « جوهراً » قائماً بذاته ؟ أنت روح وأنا روح ، أو أنت عقل وأنا عقل ، أو أنت نفس وأنا نفس ، وكل منا ذو كيان مستقل لا يؤثر فى غيره ولا يتأثر به ؛ نعم إننا قد نبدو وكأن أحدنا « يكلم » الآخر أو « يتعامل » معه فى هذا الشأن أو ذاك ؛ لكن هذا كله التقاء ظواهر بظواهر وقد قلنا إن الظواهر متغيرة ، ونحن — فى رأيهم — نبحث وراءها عما هو ثابت دائم ؛ وتستطيع أن تصور لنفسك موقفاً وصلت فيه « الفردية » — انبثاقاً من الفلسفة القديمة والفلسفة الديكارتية على السواء — حدها المتطرف ، بجعل الناس مجموعة من الأشرطة السينمائية ، كل شريط منها ملفوف على قصة ؛ وما على الأيام إلا أن تبسط هذا الشريط أو ذاك ، فيخرج من جوفه ما كان كامناً فيه من أحداث ، دون أن يكون لبسط هذا الشريط أى أثر فى القصة الكامنة فى الشريط الآخر .

إن كلمة « فرد » نفسها — إذا ما أردنا تعريفاً دقيقاً لها ، بناء على النظرة السابقة — تتضمن الاكتفاء الذاتى ، وعدم الانقسام ؛ لأن ما يعتمد على سواه إنما تنقص فرديته بمقدار ما فيه من ذلك الاعتماد ؛ ولم تكن كلمة « فرد » لتقتصر على أفراد الناس ، بل إن كل ما يتألف منه « نسق » مكتمل الأجزاء مكتمل البناء ، فهو « فرد » بمعنى الاكتفاء الذاتى الذى أشرنا إليه ؛ ومن أجل هذا ظهر من الفلاسفة المثاليين — ومنهم هيجل — من يقول إنه ما دام الاكتفاء الذاتى لا يتوافر إلا للكون فى مجموعه ، فليس ثمة إلا فرد كامل واحد ، هو الكون ، وما عداه من أفراد — هذا الرجل أو تلك الشجرة — ناقص الفردية بمقدار اعتماده على بقية الأجزاء .

لكن الموقف يتغير تغيراً عميقاً شاملا ، إذا تغيرت نظرتنا الفلسفية بحيث نرى فى الأشياء جانب التغير والتبدل والتطور ، دون جانب الثبات والدوام فعندئذ يمتنع البحث عن « جوهر » وراء الظواهر ، وتصبح حقيقة الشئ هى مجموعة ظواهره — لكن هذه الظواهر متشابكة ، إلى الحد الذى يستحيل علينا أن نفرد كائناً واحداً بمعزل عن سواه ونقول عنه إنه كيان واحد قائم بذاته ؛ فوجودك الجسدى نفسه متوقف على تفاعلك مع ما يحيط بك ، تأخذ منه الهواء شهيقاً وتخرجه إليه زفيراً ؛ تأخذ منه الماء لتشرب والطعام لتأكل ؛ تأخذ من سواك اللغة التى تتحدث بها ، فتجيئك هذه اللغة مثقلة بحضارة وثقافة وفكر وشعور ؛ إذا تكلمت فلسامع ، وإذا كتبت فلقارىء ؛ إذا طغيت فعلى إنسان آخر ينصب عليه طغيانك ، وإذا خضعت فلكائن آخر تخضع ، وإذا تساويت فمع آخر تتعادل كفتك وكفته ؛ إنك لا ترى بالعين إلا إذا كان ثمة شىء يرى وكان ثمة

ضوء يقع عليه بأشعته ؛ ولا تسمع بالأذن إلا إذا كان ثمة هواء يتموج ؛ محال أن يكون لك فعل إلا إذا وجدته تفاعلا مع شيء أو شخص سواك ؛ هذه الفردية المزعومة التي توصف وكأنها حصن منيع مصمت الجدران ، ينطوي على لب في جوفه يستطيع أن ينعزل ويستقل ، هي وهم لا يمكن تصوره إلا على أساس فلسفة تفترض وجود « الثابت » من خلف المتغير — وهي فلسفة سادت ذات حين ، ولم تعد لها سيادة ولا شبه سيادة في عصرنا الراهن .

إن لغة عصرنا في مجال التعبير العلمي ، قد أضافت إلى نفسها ألفاظاً تقابل بها هذا التصور الجديد ، الذي يتعذر عليه أن يتخيل « فرداً » إلا وهو في « مجال » ؛ إن علم النفس اليوم قد أصبح « علماً » بغير « نفس » ، لأنه علم السلوك ، والسلوك تفاعل بين السالك من جهة وما ينصب عليه السلوك من جهة أخرى ، إن نظرية الجشطلت في علم النفس الحديث تنفي أن يكون هنالك إدراك حسي إلا « لتكوين » من أجزاء ، وأما الجزء أو الجزئ فهو مطروح من حساب الإدراك ؛ إن علماء الاجتماع في عصرنا يتحدثون عن « الثقافة » التي تظلل بجوها مجموعة بأسرها من الأفراد ، ولما كان الفرد الواحد لا ثقافة له ، فليس هو إذن بموضوع يطرح للبحث ؛ الثقافة بحكم تعريفها نفسه حياة مشتركة بين أكثر من فرد واحد ، من عرف وتقاليد وأوضاع للعيش ، ومن عقائد ومشاعر وأفكار : إنه لا « عرف » بينك وبين نفسك ، إنما العرف يكون بينك وبين الناس ؛ ولا « تقليد » منك لنفسك ، لأن التقليد يكون منك تقليداً لسواك — ممن يعيشون معك أو ممن عاشوا قبلك — ومواصفات العيش تشترط عدة أطراف يتم بينها الاتفاق على صور بعينها من الحياة ؛ ما الذي يثير فيك شعور المرح حيناً وشعور الكآبة حيناً ، إلا أن يكون ذلك على صلة وثيقة بما نشأت عليه من روابط تربطك بالأشياء والأشخاص ؟ لا ، إن الفردية كما تصورها فلاسفة الماضي ، قد ذهبت حين ذهبت نظرة إلى الكائنات تؤمن بالثبات دون التغير ، وبالسكون دون الحركة ، وبالسرمدية دون السير الانتقالي طوراً بعد طور وحالا بعد حال .

٣

لكننا نضل سواء السبيل ، إذا محونا فردية الماضي لنترك مكانها خلاء فارغاً ؛ فما يزال « الفرد » مسئولا أمام القانون الوضعي وأمام قانون الأخلاق ، فمن ذا تسأل إذا لم يكن هنالك فرد معين توجه إليه السؤال ؟ إذن لا بد من تصور جديد « للفردية » يحل محل تصور قديم ؛ فاذا كان التصور القديم قد جعل الفرد بجبهة وحده تجابه من عداه ، فان التصور الجديد يجعله جزءاً مما عداه ؛ فبدل أن نقول (مثلا) الفرد حيال المجتمع ، نقول : الفرد في المجتمع ،



وبدل أن نقول : الفرد بازاء الطبيعة والبيئة ، نقول : الفرد وهو جزء من الطبيعة ومن البيئة ؛ لقد كان المفكرون القدامى يتحدثون عن « الأضداد » وكأن كل « ضد » كيان قائم بذاته يواجه « الضد » الآخر فيقولون : الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والمرتفع والمنخفض ، ومن هذا القبيل نفسه أن يقال الفرد والمجتمع ؛ لكن هذه الأضداد قد تحولت عند المفكرين المحدثين إلى حالات من حقيقة واحدة ؛ فالحار والبارد كلاهما « حرارة » ترتفع درجتها حيناً وتنخفض حيناً ، والارتفاع والانخفاض ليسا « شيئين » يواجه أحدهما الآخر ويضاده ، بل هما درجتان من مقياس معين واحد نختاره ، وكذلك قل فى الفرد والمجتمع ، فليس هنالك الفرد الذى يقف هنا ، والمجتمع الذى يقف هناك ، يواجه أحدهما الآخر مواجهة الأضداد ، بل هنالك جزء فى كل ؛ هل يجوز لك أن تقول عن أحد أضلاع المثلث إنه يواجه ويضاد المثلث ؟ لا ، لأنه لا مثلث بغير ذلك الضلع الذى تتحدث عنه ، وكذلك لا يكون الضلع ضلعاً إلا وهو منسوب إلى مثلث ، ومضموم فيه إلى ضلعين آخرين ، بحيث يكون من الأضلاع الثلاثة كيان واحد .

ولئن صدق هذا القول عن الأفراد فى أى عصر مضى ، فهو أصدق ألف مرة بالنسبة إلى عصرنا الراهن ، لأنه عصر التجمع والتكتل بصفة خاصة ، هو عصر « الشركات » فى عالم التجارة ، وعصر « المصارف » فى عالم المال ، وهذه وتلك يملكها الشعب كله أو جزء كبير منه ، وعصر « جمعية الأمم » و « الاتحادات » فى عالم السياسة ؛ إنه لا يكاد يمضى يوم من عصرنا إلا وقد انعقد « مؤتمر » هنا أو هناك من أنحاء الأرض ؛ لا ، بل إن عصر الفردية التى تحتكر لنفسها كل شئ قد انقضى حتى فى عالم الفكر والفن ، فالبحث العلمى لا يقوم به « فرد » ، بل تقوم به جماعة فى معمل أو فى معامل متعاونة ، والصحيفة اليومية أو الدورية لا يحررها « فرد » والإذاعة لا ينفرد بها متحدث واحد ؛ كان يمكن فى عصر الزراعة اليدوية أن نتصور الزارع وحيداً فى مزرعته يحرثها ويرويها ويبذر فيها البذور ويتعهد نباتها ثم يحصد ثمارها ، أما فى عصر الصناعة — والزراعة تتحول إلى زراعة بالصناعة — فلا يتم مصنع بعامل واحد ؛ كان الفنان فيما مضى لا يبيع فنه فى السوق ، وإنما ينتج الفن لشخص معين يرعاه ، فكان يمكن عندئذ تصوره فى حياة فردية إلى حد ما ، أما اليوم فهو بحاجة إلى جمهور ينفعل بفنه ليشترى ثمرات فنه ؛ بل ماذا أقول فى هذا العصر الذى ازداد فيه التجمع والتكتل ؟ أأقول ما قد قاله سواى من أنه حتى الجريمة فى عصرنا هذا لم تعد فردية ، وإنما أصبحت نشاطاً يتفق على القيام به « عصابة » بأسرها ؛

لقد انهارت خصوصية الحياة الفردية ، لا لأن شيئاً جميلا قد ذهب ليحل محله شئ قبيح ، بل لأن ضرباً من الحياة قد انقضى ليحل محله ضرباً آخر ، ونظرة فلسفية معينة قد اختفت لتظهر مكانها نظرة فلسفية أخرى ؛ كان السكن فى عهد الزراعة خاصاً للأسرة الواحدة ، فجاء عهد الصناعة وحياة المدن ليقيم العمارة الواحدة تسع عشرات الأسر ؛ كان الانتقال يتم للفرد الواحد بأن يمتطى ظهر دابة لا يشاركه فيه شريك ، ثم جاءت السيارة الخاصة لتحل محل الدابة ، لكن روح العصر تحملنا بخطوات سريعة أن نحل وسائل الانتقال الجماعية ، محل الوسائل الخاصة ، فيكون القطار لمئات الركاب ، والسيارة العامة لعدد كبير من الناس دفعة واحدة ؛ ولم يعد الفرد الواحد يلهو فى ساعات فراغه بما يعجبه وهو منعزل عما يشاركه الناس فيه ، لأن وسائل اللهو من سينما وراديو

وتلفزيون قد حتمت على الفرد أن يشترك مع مئات أو مع ألوف فى الطريقة التى يقضى بها وقت الفراغ . . . أصبح هنالك « الرأى العام » الذى تكونه وسائل النشر المشتركة والأحداث المشتركة ، مع أن « الرأى » كان لا ينسب إلا لفرد واحد هو صاحبه .

كانت البناءات الفكرية فيما مضى بناءات فردية ، بمعنى الفردية الذى كان يتسق مع روح ذلك الماضى ، ولهذا تستعرض تاريخ الفكر فتجدك أمام قمم ، تقف القمة منها إلى جوار القمة الأخرى : أفلاطون ، أرسطو ، كانت . . الخ ، وحتى إن سارت طائفة من المفكرين مع علم من هؤلاء الأعلام ، فهو سير التابعين لشيخ الطريق ، لا سير المتعاونين على حل قضية واحدة كما يتعاون علماء التجارب المعملية اليوم على مشكلة واحدة حتى يفض إشكالها ؛ وكانت حركات الإصلاح الاجتماعى فى أيدى رواد أفراد ، كما كانت الفتوحات العسكرية تدور حول مطامع هذا القائد العسكرى أو ذاك : جنكيزخان ، هانيبال ، الإسكندر ، نابليون . . . وكانت الكشوف والرحلات يجوبها أفراد ، وهكذا فى كل منحى من مناشط الحياة ، تجد « الفرد » ذا « الجوهر » الفريد الذى كانوا يعرفونه بعدم التعدد والانقسام .

وتغير العلم ، فتغيرت الفلسفة ، فتغيرت نظرات الناس إلى العالم بما فيه من كائنات حية وجامدة ، فتغيرت معانى فكرات رئيسية أساسية ، كان من بينها فكرة « الفردية » ، فأصبح الفرد مجموعة علاقات ، بعد أن كان عنصراً فريداً كافياً لذاته بذاته ، ومستقلا بنفسه عما عداه ؛ ولن يزول عن إنسان العصر ما يعانيه من قلق واغتراب وضياع ، إلا إذا زالت مفاهيم الحياة الماضية من محيط الحياة الراهنة ؛ إننى أكرر — ولا أمل من التكرار — بأننا جميعاً نعيش فى القرن العشرين بكثير جداً من مفاهيم القرن العاشر ، نعيش فى عصر الصناعة والعلم ، بمفاهيم ما قبل الصناعة والعلم ، ومن هنا يأتى التمزق والتفسخ والحيرة : نعيش فى عالم ونفكر فى عالم آخر .

إنك ما تزال تسمع قائلا يقول عن الدافع الفردى وما أنتجه من ثراء للأفراد وللأمم وللعالم أجمع ؛ ووجه المغالطة الكبرى فى مثل هذا القول ، هو أن غزارة الإنتاج الصناعى وازدياد التقدم الحضارى إنما يرجعان أساساً إلى الكشوف العلمية ، التى خلقت تقنيات (تكنولوجيا) الآلات ، وهذه بدورها فعلت ما فعلت فى تغيير وجه الحياة ؛ فاذا جاء رجل الأعمال « الفرد » يقيم الصناعة ويجمع من ورائها المال ، فحقيقة الموقف عندئذ لا تكون أ، ذلك الفرد قد صنع بدوافعه الفردية ما صنع ، بل الذى صنع هو البخار والكهرباء والقوة الذرية ، والذى عرف كيف تستخدم هذه الأشياء هو عالم الطبيعة ، والعلم جماعى دائماً — كما ذكرنا — يتعاون على حل مشكلاته جماعات متعاونة من الباحثين ؛ ان كل ما فعله رجل الأعمال فى هذه الحالة هو تغيير فى توزيع الثروة التى تنتجها الآلة ، فبدل أن تكون تلك الثروة فى عدد من الأكوام ، تتجمع عنده فى كومة واحدة ؛ فالثروة « القومية » لا تزيد على يديه ، بل الذى يزيد على يديه هو ثروته ؛ وهنا كثيراً ما يقع الكتاب والشعراء فى خطأ ، فيظنون أنه ما دامت الآلات فى عصر الصناعة قد أدت إلى ما أدت إليه من تفاوت بشع فى التوزيع ، فسحقاً لهذه الآلات وعصرها ، وما كان أجمل الزراعة فى ريف هادئ ، ربما تفاوتت فيه الدخول ، لكن حسب الناس عندئذ صلتهم بالطبيعة ، وهى الأم الرءوم ؛ هكذا قد يكتب الكتاب وقد يتغنى الشعراء ، فى سبيل مقاومة الآلات والمصانع ، لكن الذى يفوتهم فى هذا كله ، أن الآلات ما هى إلا بمثابة القوة المخزونة ، تطلقها من عقالها فتفعل

لك الأعاجيب ، كما أردت لها أنت ، لا كما أرادت لك هي ؛ وليس الذنب ذنبها إذا اخترت لها أن تكدس المال في فرد واحد دون سائر الأفراد .

٤

أما بعد ، فهل بعدنا عن موضوعنا الذي أردنا أن ندير حوله الحديث ، وهو طراز الفردية الذي يتفق وظروف عصرنا ، التي من أهمها العلم والصناعة ؟ فربما سبق إلى ظن القارئ أنني بما قدمته أقول أن لا فردية بعد اليوم ، وليس ذلك هو مبدئي ، بل ولست أتصور كيف يكون ذلك ؛ لأنني « فرد » وأنا أكتب هذه الصفحات نفسها ، لم أشرك معي أحداً في كتابتها ؛ وأنا « فرد » حين أختار من الكتب ما أقرأ ، ومن المسارح ما أرتاد ، ومن مطارح الطبيعة ، أو من ندوات المدينة ما أقضي فيه وقت الفراغ ؛ فليس إذن سؤالي هو : هل تكون فردية أو لا تكون ؟ إنما السؤال هو : بأي معنى نفهم الفردية ؟

ولكي أجيب عن هذا السؤال ، رأيت ألا مناص من عرض فكرة الفردية كما كانت ، حين كان ينظر إلى الإنسان — وإلى غيره من الكائنات — من باطن لا من ظاهر ، فيرى وكأنه « جوهر » ثابت يدوم ما دامت الحياة ، بل وإلى ما بعد الحياة ؛ وأما ما يبدو لأعين الناظرين من سلوكه الظاهر المتغير لحظة بعد لحظة ، فكان يغض عنه النظر ، باعتباره عرضاً زائلا ؛ ولذلك لم يكن ثمة تناقض بين أن يكون الإنسان فرداً ، وأن ينعزل راهباً في صومعة ؛ لا بل إن الفردية بمعناها ذاك ، لم يكن يؤكدها شيء بمقدار ما يؤكدها مثل ذلك الاعتزال الزاهد .

لكننا نغير النظرة إلى الإنسان وسائر الكائنات ، فنجعل « الفرد » خطاً متصلا من حوادث ، كل حادثة منها متصلة بغيرها بمجموعة من علاقات ، وبهذا يكون الفرد تاريخاً تتعاقب فيه الأحداث بكل ما يربطها بمحيطها من روابط ؛ فيصبح الفرد « مجموعة » صغرى مندمجة في مجموعات أكبر ؛ ولا تكون ثمة فردية إلا ويمكن ردها إلى « معية » (من كلمة « مع ») بمعنى أنك لا تعرف فرداً إلا إذا عرفت مصاحباته ومتعلقاته ، أي أنك لا تعرف فرداً إلا مرتبطاً بماض وحاضر ومستقبل ، مرتبطاً بأسلاف أنسلوه وبأسرة تعايشه وتعاصره — والأمة أسرة كبيرة — مرتبطاً بأهداف مقبلة يتعاون في تحقيقها مع سواه .

علم جديد قوامه ذرة لا تفهم إلا على صورة مركبة من أطراف كثيرة وما بينها من علاقات رابطة ؛ وفلسفة جديدة تساير العلم الجديد ، قوامها تذويب « الجوهر الفرد » إلى أحداث سلوكية ، كل حدث منها لا يفهم إلا وهو جزء من مجال ، مرتبط بموقف ، فيه ناس آخرون وأشياء أخرى يتصل بها وتتصل به ؛ واقتصاد جديد يتمشى مع العلم والفلسفة الجديدين ، قوامه المشاركة في المصنع والمتجر والمزرعة ؛ ومجتمع جديد ينبني على ذلك كله ، ويكون أقرب في صورته إلى الكائن العضوي المرتبط الأجزاء والأعضاء ، منه إلى كومة الغلال التي لا ترتبط فيه حبة بحبة أخرى إلا بالتجاور في المكان ؛ وفردية جديدة تجعل الفرد جزءاً من نسيج المجتمع ، كاللفظة الواحدة لا يتم معناها إلا وهي في عبارة تشملها وتشمل غيرها في بناء محكم الروابط والصلات .

زكي نجيب محمود

● « ... إن إنكار التناقض فى الأشياء إنكار لكل شىء . هذا مبدأ عالمى ينطبق على جميع البلاد وفى جميع الأزمان ولا استثناء له . إن قانون التناقض فى الأشياء – أى قانون وحدة الأضداد – هو القانون الأساسى للطبيعة والمجتمع ، ومن ثم فهو قانون الفكر » .

● الديمقراطية والحرية – كما يقرر ماوتسى تونج – اصطلاحان نسبيان وليسا مطلقين لأنهما ينبعثان إلى الوجود ويترعرعان فى ظل ظروف تاريخية معينة . وإن الديمقراطية – كما يراها – لا يمكن أن تنفصل عن المركزية ولا تفهم الحرية من غير نظام .



فلسفة المتناقضات عند ماوتسى تونج

فـؤاد محـمد شـبل

● النقد عامل هام للغاية عند ماوتسى تونج فى معالجة المتناقضات معالجة ناجحة ، ولايستثنى أى شىء من توجيه النقد إليه بما فى ذلك الآراء الماركسية ذاتها . فنجده يقرر أن الماركسية حقيقة علمية لا تخشى النقد ، فاذا كانت تخشاه وتلاقى الهزيمة فى حلبة الصراع الفكرى تصبح لا قيمة لها .

● تناقض فكرة ماوتسى تونج عن الثورة الدائمة ، الماركسية على طول الخط ، إذ بينما تعتبر الماركسية المجتمع اللاطبقى غاية الغايات ، فان ماوتسى تونج يعتبر توقف المجتمع عند مرحلة مهما تبلغ فى سموها وارتقائها تحجراً تقود إلى تخلف المجتمع . وهذا التخلف هو بداية انهياره .

ماهية المتناقضات

ليس اصطلاح «المتناقضات» بالغريب عن حياتنا اليومية . فنحن نتكلم — مثلا — عن وجود تناقض فى أخلاق إنسان ما ؛ بمعنى أننا نلاحظ فى سلوكه اتجاهات متعارضة مثل : الدماثة والقسوة ، التهور والجبن ، الأنانية والتضحية بالذات . أو نتكلم عن التناقض فى العلاقات الفردية ، مثل القول عن زوجين بأنهما فى شجار دائم مع أنهما لا يحسان بالسعادة حين يكون أحدهما بعيداً عن الآخر .

ومناط التناقض اتحاد الأضداد ، وتفسير ذلك أن ثمة تناقضاً أصيلا جبلت عليه طبيعة الشئ أو الطريقة أو العلاقة . وذلك عندما تمتزج اتجاهات الشئ — أو الطريقة أو العلاقة — معاً فى وضع يتعذر معه أن يعيش اتجاه بمنأى عن الآخر . وفى وحدة الأضداد تماسك الأضداد فى علاقة من الارتباط المتبادل ، حيث يصبح وجود كل منها شرطاً لوجود الآخر . فالتناقض الطبقى بين العمال والرأسماليين يمثل وحدة الأضداد التى يتعذر فصمها ، إذ يستحيل على العمال — فى مثل هذا المجتمع — أن يعيشوا من غير وجود رأسماليين ، كما يتعذر على الرأسماليين البقاء فى الوجود — كرأسماليين — بدون عمال . وتنتمى وحدة الأضداد هذه إلى صميم جوهر النظام الاجتماعى ؛ وفيه يستغل الرأسماليون العمال ، والعمال يستغلهم الرأسماليون .

والتناقض هو قوة التغيير الدافعة ، لأن مجرد وجود متناقضات فى مجتمع يهيء الأوضاع الداخلية فى ذلك المجتمع إلى تقبل التغيير الذى لا مناص من حدوثه وفقاً لمنطق الأشياء . فان مجتمعاً يخلو من المتناقضات يعنى أن يتابع المجتمع سيره فى نفس الطريق إلى أن تجابهه قوة خارجية توقف سيره أو تجبره على تعديله بما يتفق مع التناقض الذى حدث من جراء اعتراض خط سيره المألوف . وإن حركة ينتفى من طريقها المتناقضات ، لا مناص لها من أن تكرر نفسها إلى ما لا نهاية ، إلا إذا ظهرت المتناقضات فى طريقها .

أما إذا اعترضت المتناقضات خط سير حركة — بمعنى ظهور الاتجاهات المتعارضة فى خط السير — فانه ينبعث عن ذلك تغيرات فى الحركة . وتقريباً للفكرة إلى الذهن لنتصور مجتمعاً يخلو من المتناقضات ، يتبع أفراد هذا المجتمع السبيل الذى سلكه آباؤهم وأجدادهم من قبل ، ويعكف أبناؤهم وأحفادهم على سلوكه من بعدهم . فليس ثمة تغيرات تطرأ على مجرى حياة هذا المجتمع ، وبالتالى يعيش هذا المجتمع فى حالة سكون لا يعرف للارتقاء معنى ، لأن الارتقاء وليد التغير والتغير نتيجة المتناقضات .

فكرة المتناقضات عند ماو تسى تونج

كان هيجل أول من عرض لفكرة «عالمية المتناقضات» وأنها المحرك لجميع التغيرات ، وقد توسع إنجلز فى الحديث عنها فى كتابه «منطق جدل الطبيعة» ، واستخدمها لينين على نطاق واسع . وإذا كان هيجل يورد قانون المتناقضات ضمن قوانين الطريقة الجدلية الأخرى ويعتبره هو ولينين القانون الرئيسى ، فإن ماوتسى تونج يعتبره قانون الجدلية الفرد والوحيد من قوانينها الذى يغنى عن بقيتها .

وثمة نقطتان من الأهمية بمكان عظيم يعرضان للباحث عند دراسة آراء ماوتسى تونج فى قانون المتناقضات :

الأولى : أن القانون كما صاغه الزعيم الصينى

يجافى فكرة هيجل فى ناحية التجسيد المادى للحقيقة ، والمتناقضات الواقعة خارج ذهن الإنسان .

الثانية : وجود عناصر تشابه مشابهة واضحة عناصر الطرائق الجدلية الواردة بالفصل الثانى من كتاب الفيلسوف الصينى « تشوانج تزو » والواردة بالفصلين الثانى والثانى والأربعين من أعمال الفيلسوف الصينى « لاو تزو » ، وما هو وارد خاصة بكتاب التغيرات وغيره من المأثورات الصينية .

ولفلسفة ماوتسى تونج عن المتناقضات نقط مميزة ثلاث :

الأولى — تتركز على فكرة مدارها أن التناقض صفة عالمية الطابع لجميع الأشياء والظواهر فى الطبيعة المادية وفى المجتمع البشرى وفى فكر الإنسان .

الثانية — لا ترى التناقض قائماً بين الأشياء والظواهر والأفكار فحسب ، بل تراه موجوداً بداخلها كذلك .

الثالثة — ترى فى تكامل الأضداد ضرورة لا محيص عن وجودها .

وبينما نجد للنقطة الأولى جذوراً ماركسية لينينية ، فان النقطتين الثانية والثالثة من ابتكار ماوتسى تونج ومستمدتان من التراث الفلسفى الصينى .

وتعتبر دراسة ماوتسى تونج للمتناقضات — من ناحية — مساهمة قيمة فى أبحاث المادية الجدلية ودراساتها ، ومن الناحية الأخرى يعتبر تسليمه بتفاوت المتناقضات وعدم توازن أوضاع الأضداد داخل المتناقضات ، يعتبر بصفة خاصة شيئاً حديث العهد فى تاريخ الدراسات المتصلة بالمادية الجدلية ، سواء لدى الأوروبيين أم لدى الصينيين .

وتركيب المتناقضات أشد تعقيداً عند ماوتسى تونج مما نجده لدى الكتاب الآخرين ذلك لأنه :

أولا — يفرق بين عمومية التناقض وخصوصية أى بين شموله وتفرده .

ثانياً — يفاضل بين تناقض رئيسى فى شئ أو ظاهرة معينة ، وتناقضات ثانوية عديدة فى نفس



الشئ أو الظاهرة . ومن شأن هذه الفكرة جعل المتناقضات غير متكافئة وغير متطابقة فى ذاتها . وهذا عكس رأى لينين وستالين .

ثالثاً — يميز داخل أى تناقض معين بين وجه رئيسى للتناقض ، وأوجه فرعية عديدة له . ومن ثم لن يتعادل ميزان الأضداد داخل المتناقضات . وينبنى على هذا سريان الحركة إلى جميع الأشياء والظواهر على طول طريق لولبى ذى اتجاه واحد .

ولا شبهة فى أن تفسير ماوتسى تونج للباعث على الحركة وعلتها ولطريقها اللولبى ذى الاتجاه الواحد ؛

هذا التفسير يعتبر خطوة جبارة إلى الأمام فى الأبحاث المتصلة بقانون المتناقضات . لاسيما إن قورن رأى ماوتسى تونج بافتراض « إنجلز » الساذج بأن الحركة هى فى حد ذاتها تناقض ، وأن طريق الارتقاء اللولبى هو مجرد قانون أو حقيقة مقررة .

ومن افتراض تفاوت المتناقضات وعدم استواء أجزائها الداخلية ، تتفرع وجهة نظر ماوتسى تونج عن « الطابع الموقوت والمشروط » لوحدة الأضداد داخل نطاق التناقض وإذا كان الزعيم الصينى يشير بين وقت وآخر إلى قاعدة لينين البسيطة عن عن « صراع الأضداد » إلا أننا نجده يتوسع فى توكيده بأن الأضداد داخل التناقض تنزع إلى تحويل نفسها إلى شكل وهيئة من يخالفونها فى الشكل والهيئة . . وذلك إذا تطرف التناقض إلى أقصى مداه .

وهنا تتنازع ماو تسى تونج فكرتان :

الأولى — رأى لينين القائل بأن عقله لا يستسيغ فكرة هيجل عن تغير شكل الأضداد .

الثانية — فكرة الفيلسوف الصينى « لاو تزو » القائلة بامكانية تحول الأمور السيئة إلى أمور حسنة مصداقاً لقوله « إنه على المصادفة السيئة ترتكن المصادفة الحسنة ، وعلى المصادفة الحسنة ترتكن المصادفة السيئة » . ويضرب الزعيم الصينى لذلك مثلا اجتياح اليابان للصين ، فقد اعتقد اليابانيون أنهم حققوا نصراً مبيناً بينما ارتاع الصينيون لهزيمتهم النكراء ، لكن هزيمة الصين حملت بين طياتها بذور النصر وحمل انتصار اليابان بين تضاعيفه عوامل الهزيمة .

على أن ماو تسى تونج يعتقد بأن عملية التحول تقوم على تحويل نوع ما — أى نوع — إلى نوع آخر ، ويتم التحول نتيجة للتغير فى العلاقة الكمية بين أوجه التناقض الغالبة وأوجهه الخاضعة المغلوبة ، ويتم على طول طريق لولبى ذى اتجاه واحد .

ولا شك أن فكرة ماو تسى تونج تتماثل هنا تماماً مع ماركس وإنجلز ، وقد بسطها فى صفحة ٩٨ من الجزء الرابع من مختارات أعماله .

«لايوجد شىء فى العالم ينتفى منه الطابع الثنائى (وهذا هو قانون وحدة الأضداد) . ولا يوجد شىء يخلو من التناقض سواء أكان التناقض عالمياً أم مطلقاً أم كائناً فى جميع المناهج من بدايتها حتى نهايتها . وإن إنكار التناقض فى الأشياء إنكار لكل شىء ، هذا مبدأ عالمى ينطبق على جميع البلاد وفى جميع الأزمان ولا استثناء له . . إن قانون التناقض فى الأشياء — أى قانون وحدة الأضداد — هو القانون الأساسى للطبيعة والمجتمع ، ومن ثم فهو قانون الفكر » .

سبيل معرفة المتناقضات

ينبنى على وجود التناقض فى كل شئ أن المنطق الجدلى لن يقتصر على كونه مجرد قوانين نشوء المتناقضات وتطورها فحسب ، لكنه كذلك طريقة للمعرفة نستطيع بها كشف المتناقضات وحلها .

ويحتم ماو تسى تونج استخدام هذه الطريقة فى دراسة عملية نشوء الأشياء وارتقائها ، ولا يعترف بوجود طريقة أخرى . ويمكننا اجمال هذه الطريقة فى النقاط التالية :

١ — تبدأ الطريقة بقاعدة مدارها وجود تناقض — أو أكثر — فى كل قضية يدرسها الباحث . والعثور على تناقض يستلزم العثور على أضداد متممة له ، ويجب فهم هذه الأضداد على أنها وحدة. وفى هذا يقول ماو تسى تونج « الأشياء المتناقضة تكمل وتتمم — فى نفس الوقت — بعضها بعضاً ، وهى تشكل الدعامة التى بفضلها تساند المتناقضات بعضها بعضاً ويحافظ أحدها على الآخر . وإذا كانت الأضداد بحكم طبيعتها يخالف أحدها الآخر فهى — من الناحية الأخرى — مترابطة ترابطاً وثيقاً ، متداخلة فى بعضها ولا غنى لأحدها عن الآخر » .

فاللون الأبيض لا يمكن أن يعرف من غير اللون الأسود ، ولا يدرك الأسود من غير الأبيض . ولا تفهم السهولة من غير الصعوبة ، كذلك بدون السهولة لا توجد صعوبة . وبدون ملاك الأرض لن تقوم قائمة للفلاحين مستأجرى الأرض ؛ ولو لم توجد طبقة المزارعين لاختفت طبقة ملاك الأرض من الوجود . وهذا تفسير قول الزعيم الصينى « من غير الواجهة الأخرى التى تعارض الواجهة الأولى تفقد كل واجهة مبرر وجودها ، وعندئذ ينفض التنـــاقض » .

٢ – يرى ماو تسى تونج أن رؤية « وحدة الأضداد » – ومن ثم التناقض – داخل الشيء (أكثر من رؤيته بين الأشياء) هو شرط لا بد من توافره لكشف وإدراك المتناقضات التى تتولد حركتها وارتقاؤها – تلقائياً . فان التناقض داخل الشئ هو العلة الأساسية لارتقائه ، فى حين أن علاقة شئ بأشياء أخرى يترابط ويتفاعل معها إنما هو سبب ثانوى .

ويبدو أن ماو تسى تونج قد استخدم – عملياً – مبدأ وحدة الأضداد أكثر من استخدام لينين وستالين له من قبل ، والدليل على ذلك أن الزعيم الصينى آثر توحيد « الرأسمالية الوطنية » مع ثورة الحزب الشيوعى الصينى ، فى حين اختار البلاشفة إبعاد البورجوازية الروسية بأسرها عن محيط الثورة دون استثناء . ولقد سمح الزعيم الصينى – بعد انقضاء فترة من الوقت على تسلمه زمام الحكم – للفلاحين الأغنياء ولملاك الأرض بالانضمام إلى المزارع الجماعية ، بينما استصفاهم الروس بالسجن والنفى والتشريد إلى غياهب سيبريا وآسيا الوسطى . ولقد اتجه لينين وستالين إلى تقسيم الأضداد وتجزئتها ولم يعمد إلى توحيـــدها والتأليف بينها مثلما فعل ماوتسى تونج . ولعل مرد تصرف الساسة السوفييت هذا ، عزوفهم عن فكرة « تكامل الأضداد » ، فى حين استوعبها ذهن ماو تسى تونج واستساغتها عقليته ؛ نظراً لما لفكرة « وحدة الأضداد » من مقام أثير فى تاريخ التفكير الصينى .

٣ – يجد ماو تسى تونج فى دراسته للعمليات المتفاعلة داخل التناقض أن القاعدة الأساسية فى هذه المرحلة هى ما يدعو بـ « الوعورة » أو عـــدم الاستواء . فمن بين الواجهات المتعارضة داخل التناقض يجب أن تكون هناك واجهة رئيسية وواجهات أخرى فرعية . وثمة قاعدة أساسية مدارها استحالة ارتقاء أى شئ فى الكون مع شيوع الاستواء المطلق فى جميع جوانبه . وهذا ما يدفع الزعيم الصينى إلى إبداء المعارضة الشديدة لأصحاب نظريتى « الارتقاء المتبادل » و « التوازن » ، فعنده أن ما يفصح عن واجهة التناقض الرئيسية توافر أمرين :

الأول – كونها تحفل بالحركة وتعج بالنشاط .

الثانى – أن تتحقق لها الغلبة والسيطرة داخل التنـــاقض .

ولا بدع والحالة هذه أن يقتضى تعيين نوع التناقض نسبته إلى واجهة رئيسية ، ذلك لأن الواجهة الرئيسية هى أبرز واجهات التناقض وأعظمها تمايزاً . وفى هذا يقول ماو تسى تونج « إن الواجهة الرئيسية التناقض هى التى تظفر بمركز السيطرة وهى التى تعين – أساساً – نوع الشئ » . ومصداقاً لهذا الرأى ينعت المجتمع بـ « البورجوازى » على الرغم من وجود البروليتاريا داخله ، ذلك لأن البورجوازية تسود المجتمع فى مجموعة وتسيطر عليه .

٤ – يطالب ماو تسى تونج بالعمل على كشف وجهة تطور التناقض ، والقاعدة – كما يقول – إن الواجهات المتعارضة تحول نفسها – فى ظل ظروف خاصة – إلى أضدادها . وتتخذ الحركة فى جميع الأشياء أحد الوضعين التاليين :

١ – السكون النسبي .

٢ – التغير المطلق الواضح .

وينشأ وضعا الحركة – كلاهما – عن صراع عاملين متعارضين داخل الشيء نفسه :

فأولا – إن اتخذت حركة الشيء لنفسها وضع السكون النسبي ، فانها تكابد تغيراً قوامه « الكم » لا « الوصف أو النوع » . وهنا تبدو الحركة فى حالة سكون ظاهر .

وثانياً – إن اتخذت حركة الشيء لنفسها وضع التغيير الواضح ، تكون بذلك قد بلغت أوج التغير الكمى للوضع الأول . وببلوغها هذه النقطة تنفصم وحدتها وينفرط عقدها ؛ فينبثق تغير وصفى (أى نوعى) فيتبدى – بالتالى – الوضع الثانى (أى وضع التغيير الواضح) .

فالأشياء بأسرها – وفقاً لرأى ماو تسى تونج – تغير شكلها من وضع « السكون النسبى » إلى وضع « التغيير الواضح » . بينما يظل الصراع قائماً بصفة مستمرة داخل الوضعين وبين تضاعيف المتناقضات وتتم تسوية الصراع عن طريق تحول وضع الحركة بأن تنتقل من وضع السكون إلى وضع « التغيير الواضح » . ومن قبيل المثال : تطور وضع البروليتاريا داخل المجتمع البورجوازى من أقلية إلى أكثرية . فاذا تم للبروليتاريا الفوز بمركز السيادة فى المجتمع ، أمكنها إشعال نار الثورة على البورجوازية ، فاذا نجحت تغيرت – تبعاً لذلك – صفة المجتمع . وفى هذا يقول ماو تسى تونج « تغدو البروليتاريا هى الحاكمة بعد أن كانت هى المحكومة ، بينما تتحول البورجوازية إلى محكومة وكانت قبلئذ هى الحاكمة . أعنى تنتقل البورجوازية إلى مركز كان يشغله نقيضها من قبل » .

هذه هى الخطوط الأساسية لآراء ماو تسى تونج عن « المتناقضات » ، وإن الباحث فى شئون الصين الشعبية لا يساوره أدنى شك فى تأثير هذه الآراء تأثيراً جارفاً على توجيه سياستى الصين الداخلية والخارجية . وهذا التأثير لا يقل فى قوته ومداه عن تأثير فكرة توازن القوى التى تتحكم فى عقول ساسة البلاد الأخرى . وإذا كانت فكرة « المتناقضات » تماثل من الناحية المنطقية مع فكرة توازن القوى ؛ فلا يخفى أن طريقة المتناقضات تتسم بالحيوية والحركة فى حين أن طريقة توازن القوى يسودها السكون والثبات . ولكن كيف يعمد الزعيم الصينى إلى تصريف شئون المتناقضات ومعالجة مشكلاتها ؟ هذا ما سنراه الآن .

معالجة المتناقضات

يفرق ماو تسى تونج بين المتناقضات فى المجتمع الاشتراكى والمتناقضات فى المجتمع الرأسمالى ، ففى المجتمع الرأسمالى تجد المتناقضات تعبيراً لها فى التنافر والتطاحن الحادين بين الناس وبعضهم بعضاً ، وفى الصراع الطبقى الضارى وليس فى مقدور النظام الرأسمالى حل متناقضاته ولكن تحلها ثورة اشتراكية .

وما تزال المتناقضات الأساسية فى المجتمع الاشتراكى تتمثل فى المتناقضات بين علاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية ، وبين الجهاز الاقتصادى الأعلى والقاعدة الاقتصادية . على أن هذه المتناقضات تختلف فى طبيعتها اختلافاً جوهرياً ، كما تختلف فى مظاهرها عن المتناقضات بين علاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية ، وبين الجهاز الاقتصادى الأعلى والقاعدة الاقتصادية فى المجتمعات القديمة .

وعلى حد تعبيره : ثمة مشاكلة – كما أن هناك تناقضاً – بين علاقات الإنتاج ونمو القوى الإنتاجية . كذلك فإن ثمة مشاكلة – كما أن هناك تناقضاً – بين

الجهاز الاقتصادى الأعلى والقاعدة الاقتصادية . ويجب بذل الجهود لحل هذه المتناقضات وفقاً للظروف المحيطة بكل منها .

لكن حل المتناقضات لا يعنى نهاية التناقض إذ لا مناص من انبعاث متناقضات جديدة . فمن قبيل المثال : سعى سلطات الدولة القائمة على شئون التخطيط لحل التناقض القائم بين الإنتاج واحتياجات المجتمع ؛ هذا السعى يجب أن يتواصل لأن احتياجات المجتمع فى تغير لا نهاية له . ومن ثم فان أفلحت إدارة التخطيط فى إيجاد التوازن ، أى وحدة الأضداد ، فانها ستجد التوازن فى نهاية السنة مختلا ، أى تتحول الوحدة إلى تنافر ؛ الأمر الذى يقتضى إدارة التخطيط السعى لإيجاد التوازن وتحقيق الوحدة فى السنة التالية .

ويؤمن ماوتسى تونج بوجود نوعين من المتناقضات يختلف أحدهما عن الآخر فى طبيعته إختلافاً تاماً :

الأول — متناقضات فيما بين أفراد الشعب وبعضهم بعضاً .

الثانى — متناقضات مع الأعداء .

لكن ما هو المقصود من اصطلاحى الشعب والأعداء ؟

إن مرونة تفكير ماو تسى تونج لا تجعله يفرض تعريفاً معيناً أو يحتم صيغة خاصة ، ومن ثم فان لاصطلاح الشعب عنده تفسيرات لا يقتصر أمر اختلافها على اختلاف البلاد ، وإنما تختلف كذلك باختلاف المراحل التاريخية التى تجتازها البلد الواحد . فالصين — مثلا — مرت بعدة مراحل تتباين النظرة إلى المتناقضات فى كل منها :

أولا — خلال مرحلة حرب مقاومة العدوان اليابانى — كانت جميع تلك الطبقات والفئات والجماعات الاجتماعية التى ناهضت العدوان اليابانى ؛ كانت فى صف الشعب ، فى حين أن العناصر المؤيدة لليابانيين كانت تنتمى إلى أعداء الشعب .

ثانياً — خلال حرب التحرير — يعتبر الامبرياليون الأمريكيون وحلفاؤهم من الرأسماليين وملاك الأرض الصينيين وأتباع تشانج كاى تشيك أعداء الشعب ، فى حين تنتمى الطبقات والفئات والجماعات الأخرى إلى الشعب .

ثالثاً — خلال المرحلة الحالية (لتشييد الاشتراكية) تعتبر جميع الطبقات والفئات والجماعات التى تعمل لقضية البناء الاشتراكى لصف الشعب ، فى حين تعتبر القوى والجماعات الاجتماعية التى تقاوم الثورة الاشتراكية وتعاديها وتعمل على تدمير حركة البناء الاشتراكى ؛ يعتبر أفرادها أعداء الشعب .

وإذ يعتبر ماوتسى تونج المتناقضات بين أفراد الشعب الصينى وخصومه متناقضات معادية ، يعتبر المتناقضات القائمة بين ظهرانى الشعب العامل متناقضات غير معادية . وما برحت المتناقضات — وفقاً لرأى الزعيم الصينى — قائمة باستمرار بين الناس وبعضهم بعضاً ؛ لكن مضمونها يختلف فى



كل فترة من حياة الثورة ، وتتباين خلال عملية تشييد الاشتراكية : فثمة متناقضات قائمة — فى الصين — فى الوقت الحاضر بين فئة المثقفين ، ومتناقضات تقوم بين عمال المصانع والفلاحين ؛ ومتناقضات تنشب بين العمال والفلاحين من ناحية والمثقفين من الناحية الأخرى . كما أن ثمة متناقضات فيما بين الطبقة العاملة والقطاعات الأخرى من الطبقة العاملة — فى ناحية — والرأسمالية الوطنية من الناحية الأخرى .

وينبنى على التفرقة التى يقيمها ماو تسى تونج بشأن طبيعة المتناقضات بين كل من :

أولا — الشعب وجماعاته وفئاته ، وبعضها بعضاً .

ثانياً — الشعب فى مجموعه وأعدائه .

ينبنى على تلك التفرقة اختلاف طرائق تسوية المتناقضات ، ويقتضى هذا :

فى الحالة الأولى — رسم خط يفصل بين ما هو صواب وخطأ .

وفى الحالة الثانية — رسم خط يفصل بين الشعب وأعدائه .

ويكمن حل المتناقضات فى فكرة يطلق عليها الزعيم الصينى عنواناً له غرابته هو « سيطرة الشعب الديمقراطية » . وتضطلع الفكرة — كما يقرر — بانجاز المهام التالية :

المهمة الأولى — قمع الطبقات المستغلة (بكسر الغين) — فى البلاد (وهى التى تناهض الثورة الاشتراكية) والقضاء على جميع أولئك الذين يحاولون تقويض دعائم بناء البلاد الاشتراكى وبالقضاء على الطبقات المستغلة (بكسر الغين) ، يتم حل المتناقضات القائمة بين الشعب والعدو داخل نطاق البلاد .

المهمة الثانية — حماية البلاد من عدوان العدو الخارجى ونشاطه التخريبى ، ويقع على كاهل هذه السيطرة ، عبء حل التناقض الخارجى بين الشعب والعدو .

لكن من ذا الذى يمارس هذه السيطرة ؟

يجيب ماو تسى تونج عن هذا السؤال بأن الطبقة العاملة هى التى تمارسه ، كما يمارسه الشعب بأسره الذى تتزعمه هذه الطبقة . وليس فى وسع أفراد الشعب جميعاً ممارسة السيطرة على أنفسهم ، كما أنه لا ينبغى أن تجور طائفة من الشعب على طائفة أخرى .

دور التوعية فى معالجة المتناقضات

لن تأتى كفالة الحرية للشعب — كما يقول ماوتسى تونج — من غير توافر قيادة ، فالديمقراطية — والحالة هذه — هى ديمقراطية فى ظل إرشاد مركزى . ولا تعنى الديمقراطية الفوضى لأن الفوضى تتعارض مع مصالح الشعب وتجافى أمانيه .

ويعتقد الزعيم الصينى بأن نظام تعدد الأحزاب أداة لاحتفاظ البورجوازية بديكتاتوريتها ولسلب الشعب العامل حريته . فالحرية والديمقراطية يجب أن يترعرعا فى محيط الصراحة ووضوح المقاصد والغايات . فحيث يوجد الصراع الطبقى — وفى مجتمع تحظى فيه الطبقات المستغلة (بكسر الغين) بحرية استغلال الشعب العامل — لا مناص للعاملين من التردى فى أسر الاستغلال . وبالتالى حيث تتوافر الديمقراطية للبورجوازية يحرم من التمتع بمزاياها البروليتاريا وأعضاء الشعب العامل عامة .

فالديمقراطية ليست غاية ، لكنها وسيلة . والديمقراطية والحرية — كما يقرر ماوتسى تونج — اصطلاحان نسبيان وليسا مطلقين لأنهما ينبعثان إلى الوجود ويترعرعان فى ظل ظروف تاريخية نوعية .

والديمقراطية – كما يراها – لا يمكن أن تنفصل عن المركزية، ولا تفهم الحرية من غير نظام. وبالأحرى؛ تعني الديمقراطية المركزية وحدة الحرية والنظام. وفي ظل هذا التنظيم يحظى الشعب بقسط موفور من الديمقراطية والحرية. والحرية – كما يقول الزعيم الصيني – تقتضي زعامة وإرشاد ينبعث من مركز يدين له الجميع بالطاعة المنبثقة عن الثقة والمحبة.

والنقد، عامل هام للغاية – عند ماو تسي تونج – في معالجة المتناقضات معالجة ناجحة، ولا يستثنى أي شيء من توجيه النقد إليه بما في ذلك الآراء الماركسية ذاتها. فنجده يقرر أن الماركسية – كحقيقة علمية – لا تخشى النقد، فإذا كانت تخشاه وتلاقى الهزيمة في حلبة الصراع الفكرى تصبح لا قيمة لها.

وينصح الزعيم الصيني الماركسين بافساح صدورهم للجدال حول الآراء والنظريات الماركسية، وأن يقابلوا النقد بالسعي لتحسين مستواهم الثقافي وتجنب الوقوع في أخطاء التطبيق والتنفيذ. ويكرر ماو تسي تونج مثلين وردا في المأثورات الصينية: «دع مائة زهرة تينع، ودع مائة مدرسة فكرية تتنافس». ومصداقاً لهذا يبدى كراهيته لاستخدام القوة والبطش لكبت الآراء واحتجاز الأفكار والحجر على العقول. وفي هذا يقول «قد يمكنك تحريم التعبير عن الآراء الخاطئة لكن لا يعني هذا زوالها، إذ تظل دائماً كامنة في العقول. ومن الناحية الأخرى، إذا حفظت الآراء والأفكار بمعزل عن النقاش والجدال والنقد فإنها سرعان ما تتهاوى في حلبة الصراع ضد الآراء الخاطئة».

وجدير بالذكر، أن ماو تسي تونج قد ذكر في حديث له مع المستر ادجار سنو (فبراير ١٩٦٥) أنه في عام ١٩٦٠ بلغت نسبة المؤيدين لنظامه ٩٠٪ من مجموع السكان فكان ثمة ١٠٪ يعارضونه. لكن هذا العدد يتناقص يوماً بعد آخر بفضل الاقناع والتوعية. ويقدر نسبة المؤيدين للاشتراكية في الوقت الحاضر بـ ٩٥٪ أو أكثر من عدد سكان البلاد.

نظرية الثورة الدائمة

يحفل المجتمع الصيني كما قلنا بالمتناقضات، وكانت تلك هي آراء ماو تسي تونج لحل المتناقضات لكن ماو تسي تونج قد ابتدع فكرة مذهلة، مدارها اعتبارها الصراع الطبقي ظاهرة زائلة وأن ثمة صراعاً طبقياً خارجياً يتمثل في الكفاح ضد الامبريالية الغربية، ولا يعني انتفاء الصراع الطبقي الداخلي نهاية المتناقضات الداخلية، فالمتناقضات بين الصينيين وأعدائهم متناقضات عدائية بينما المتناقضات القائمة بين ظهراني الشعب متناقضات غير عدائية يمكن تحويلها إلى منفعة الشعب وصالحه.

ونتيجة لوجود المتناقضات الداخلية والخارجية، انبعاث نظرية الثورة الدائمة. ومدارها إمكانية الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية. فإذا كان الكون في حالة تغير مستمر، فإن المتناقضات تظل قائمة بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، وحتى بعد زوال الطبقات. ولا تتأتى تسوية هذه المتناقضات إلا بسلسلة لانهائية من التغيرات الوصفية (أى النوعية) تتمثل في إشعال ثورات متصلة الحلقات، حتى وإن تمت الغلبة وتحقق الفوز والسيطرة للنظام الشيوعي فلا مناص من نشوء تناقض بين نمو قوى الإنتاج – نمواً متصلا – وبين جهود الأفراد لتكييف أنفسهم وفقاً لهذا النمو. ويحل هذا التناقض محل الصراع الطبقي، ويغدو مصدر تفريخ الثورات الأبدية المقبلة.

وتناقض فكرة ماوتسى تونج عن الثورة الدائمة، الماركسية على طول الخط . إذ بينما تعتبر الماركسية المجتمع اللاطبقى (حيث يتحقق مبدأ الشيوعية : من كل وفقاً لطاقته وإلى كل وفقاً لحاجته وحيث تذوى الدولة بانتفاء علة وجودها) غاية الغايات.

فإن ماوتسى تونج يعتبر توقف المجتمع عند مرحلة – مهما تبلغ فى سموها وارتقائها – تحجرا يقود إلى تخلف المجتمع ، وهذا التخلف هو بداية انهياره .

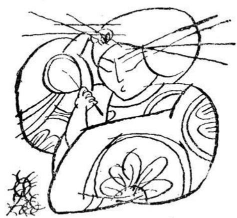
ولعل ماو تسى تونج لم يصل إلى رأى بشأن التناقض الرئيسى فى العصر الحاضر : هل هو بين الاستعمار الجديد والقوى الثورية ، أم هو بين البلاد الرأسمالية وبعضها بعضاً ؟

وجدير بالذكر أن المتناقضات بين الامبرياليين كانت فى الماضى سبباً فى نشوب حربين عالميتين ، ومن رأيه أن صراع الامبرياليين مع ثورات المستعمرات لم يغير من طبيعة الامبريالية . ونجده يقول فى هذا الشأن «إذا ما ألقينا نظرة على السياسة الفرنسية ، ألفينا أنها تجاهد لتوكيد استقلالها عن السيطرة الأمريكية ، بينما تسعى إلى تنسيق سياستها لتنسجم مع التغيرات الحادثة فى محيط الدول الأسيوية الأفريقية ، فانبنى على ذلك زيادة حدة التناقض بين الدول الرأسمالية» .

ولقد كان الزعيم الصينى يؤمن – إلى عهد قريب – بأن التناقض الرئيسى فى العلاقات الدولية يكمن فى العلاقة بين الغرب الرأسمالى (ومن يواليه) من ناحية ، والمعسكر الاشتراكى الذى يتزعمه الاتحاد السوفييتى من الناحية الأخرى . لكن يتضح لنا من استقراء تصريحات ماوتسى تونج وأحاديثه ، أن نظرته بشأن التناقض الرئيسى فى العلاقات الدولية قد تغيرت ؛ إذ بات يرى أن التناقض الرئيسى مكانه العلاقات بين الإمبريالية الغربية وبين بلاد آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية . وهذا الرأى يترك الاتحاد السوفييتى فى مركز وسط بين صراع الفريقين ، إذ يبعده عن العالم الاشتراكى المناضل – وفقاً للرأى الصينى – وعن العالم الغربى الامبريالى (ومن يواليه) من الناحية الأخرى .

ولا شبهة فى أن الزعيم الصينى على علم بحقيقة مبناها أن الفجوة الواقعة بين الامكانيات الاقتصادية والديموجرافية والعسكرية والسياسية لبلاد العالم المتقدمة والمتخلفة ؛ هذه الفجوة تتسع على الدوام يوماً بعد آخر ، وإنه لعلى ثقة من أن اتساع هذه الفجوة ينذر بثورات وصراعات ، لا مفر من حدوثها فى المستقبل . ومن ثم ، يبدو لنا كما لو أن هذا يمثل فى رأيه التناقض الرئيسى فى العلاقات الدولية .

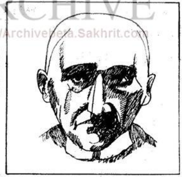
فؤاد محمد شبل

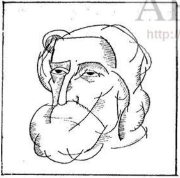


● على حين أن بعض العلماء المعاصرين لايزالون يرون فى العلم مجرد أداة للسيطرة على الطبيعة ، نجد علماء آخرين يرددون أفكار الفيثاغوريين عن جمال العلم ، فيقولون إن العنصر الأساسى فى المعرفة العلمية إنما هوماتنطوى عليه من انسجام جمالى .

● « إنه يكفينا قليل من العلماء لكى نضع بين يدى الانسانية قوة غاشمة نكراء ، ولكن لكى نجعل الانسانية أهلا لأن تستعمل تلك القوة بتعقل وذكاء ، لا يمكن أن تكفينا حفنة قليلة من الحكماء » جان روستان .

● إذا أردنا أن نكون مخلصين لروح المعرفة العلمية ، فربما كان من الأفضل لنا أن نمسك بسلسلة العلم من طرفيها بحيث نكشف عن عن فعالية العقل ودوره الايجابى فى تكوين العلم من جهة ، كما نكشف عن رغبة الروح العلمية فى بناء عالم موضوعى يكون أصدق من المظاهر الحسية من جهة أخرى .





قيمة العلم بين النظر والتطبيق

دكتور زكريا ابراهيم

قيم العلم الثلاث

لو أننا نظرنا إلى القيم المختلفة التى اعتاد الباحثون أن ينسبوها إلى العلم لوجدنا أن هذه القيم ثلاث : قيمة عرفانية أو إدراكية ، وقيمة عملية أو نفعية ، وقيمة جمالية أو فنية وقد لاحظ بعض فلاسفة العلم أن هذه القيم الثلاث قد ظهرت فى وقت واحد تقريباً : فقد راع الإنسان توافق العلم مع الواقع ، ونفعه العملى ، وانسجامه الجمالى . ولكن على حين أن أفلاطون كان يرى فى العلم تأملا محضاً أو دراسة عرفانية خالصة ، نجد أن بيكون وديكارت فى مطلع العصور الحديثة قد حرصا على تأكيد ما للعلم من قيم عملية أو نفعية ، إلى جانب ما له من قيم نظرية أو عرفانية . واستمر الوضعيون فى القرن التاسع عشر يؤكدون قيمة العلم النفعية ، بينما راح بعض العلماء من أمثال بوانكاريه يبرزون ما فى الأشكال العلمية من جمال وانسجام . وعلى حين أن بعض العلماء المعاصرين لا يزالون يرون فى العلم مجرد أداة للسيطرة على الطبيعة ، نجد علماء آخرين يرددون أفكار الفيثاغوريين عن جمال العلم : فيقولون إن العنصر الأساسى فى المعرفة العلمية إنما هو ما تنطوى عليه من انسجام جمالى ولعل من هذا القبيل مثلا ما قاله اينشتين عند حديثه عن اكتشاف بور Bohr من أن هذا الاكتشاف قد اتخذ فى نظره أرفع صورة من صور « الموسيقية » فى مضمار الفكر . ومنذ عهد قريب صرح العلامة ماكس بورن Max Born بأن اللذة التى نجدها فى العلم لهى أشبه ما تكون باللذة التى يجدها المرء فى أن يستمتع بجمال غروب الشمس . . الخ .

الحملة على العلم

استهدف العلم فى العصور الحديثة لحملات عنيفة ، فذهب الشاعر الإنجليزى كيتس Keats مثلا إلى أن العلم خصم عنيد للتامل الجمالى ، وراح يستمطر اللعنات على نيوتن لأنه حلل الطيف الشمسى فأطاح بجمال القوس قزح ! ولعل من هذا القبيل أيضاً ما ذهب إليه بليك Blake من أن العلم هو مجرد قوة تحليلية تشيع الانقسام فى الطبيعة وتقضى على ما فى الأشياء من وحدة . ولكن هؤلاء ينسون أو يتناسون أنه لا بد من التمييز بين مستويات مختلفة من الواقع : فان العالم يفرق ويقسم ، ولكن تقسيماته وفواصله لا تمس صميم الواقع ، بل هى إنما تكشف لنا عن الأبنية السفلية لهذا الواقع ، دون أن تضطرنا بالضرورة إلى الشك فيما تقدمه لنا الحواس وما يكشف لنا عنه إحساسنا الجمالى . فليس يطعن فى القيمة الجمالية للعلم أن تكون الوظيفة الرئيسية للمعرفة العلمية أن تحلل الواقع وتجزئه ، إذ أن التحليل العلمى لا يقضى على ما يقدمه لنا الإدراك الحسى العادى من « مجاميع توافقية » أو وحدات انسجامية . وحسبنا أن نرتد إلى بعض المعادلات الرياضية فى الفيزياء الحديثة لكى نرى إلى أى حد قد استطاعت الرياضة أن ترقى إلى مستوى الموسيقى ، وأن تكتسب صبغة جمالية تنم عن التوافق والانسجام .

أما عن الوظيفة العملية أو النفعية للعلم ، فقد حاول بعض الفلاسفة أن ينتقصوا من قيمتها ، كما فعل مثلا الفيلسوف الأسبانى المعاصر أورتيجا إيه جاست Ortega y Gasset الذى ذكر فى واحد من كتبه أن الإنسان الأوروبى قد أخذ ينصرف عن العلم بعد أن فطن إلى أن ذلك « الإله » المزعوم لم يستطع أن يقتاده إلى الفردوس المنشود ! ومعنى هذا أن إنسان القرن العشرين قد فقد إيمانه بالعلم بعد أن تحقق من أن عهد العلم لم يجىء أسعد من عهود البشرية السابقة . وهذا أيضاً ما ذهب إليه الكاتب الإنجليزى المعاصر ألدس هكسلى Aldous Huxley حين راح يشن حملاته على الصنم الجديد ، مندداً باستعباده للإنسان

وتحكمه فى مصيره وإفساده لما يمتلكه الإنسان من قوى روحية . . . الخ .

ثم جاءت المخترعات العلمية الحديثة، بما تنطوى عليه من قوى تدميرية هائلة وأخطار انتحارية مفزعة ، فتعالت صيحات خصوم العلم معلنة أن التقدم العلمى قد أصبح نذيراً بفناء العالم واختفاء الجنس البشرى ، ولم يتردد بعض العلماء أنفسهم — خصوصاً على أعقاب اختراع القنبلة الذرية — فى أن يصرحوا بمخاوفهم ، فراح بعضهم يتوعد الإنسانية بالفناء ، وينادى بأن الكرة الأرضية كلها قد أصبحت بمثابة « مقر فزع » أو « مستودع خوف » ! ونظر العلماء أنفسهم إلى ماوضعه العلم بين أيديهم من قوة تدميرية هائلة ، فراح جان روستان Jean Rostand يقول : « لقد خلق منا العلم آلهة ، ونحن لما نستحق بعد أن نكون بشراً » . ومضى هذا العالم نفسه يقول : « إنه يكفينا قليل من العلماء لكى نضع بين يدى الإنسانية قوة غاشمة نكراء ، ولكن لكى نجعل الإنسانية أهلا لأن تستعمل تلك القوة بتعقل وذكاء ، لا يمكن أن تكفينا حفنة قليلة من الحكماء . » ... الخ .
وهكذا فطن العلماء أنفسهم إلى خطر « العدمية » nihilisme الذى أصبح يتهدد الجنس البشرى من وراء اختراع القنبلة الذرية ، واكتشاف القوى النووية ، واستعمال الصواريخ الموجهة . . الخ

بيد أن البعض قد يعترض على هذا النقد الذى يوجه إلى العلم ، بدعوى أن « العلم للعلم » كما قال كلود برنار ، وأن الواجب يحتم على العالم ألا يفكر على الإطلاق فيما قد يترتب على اكتشافاته من نتائج . وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أن العالم لا يستطيع أن يبدع إلا فى جو هادئ تشيع فيه حرية التفكير وصفاء الضمير ، فهو لا يستطيع أن يقلق باله بالاعتبارات الأخلاقية والمشاغل السياسية التى تخرج عن حدود دراسته. وليس فى وسع العالم حين يشرع فى القيام ببحث علمى أن يسائل نفسه بادئ ذى بدء عما إذا كان واجبه نحو الإنسانية يقضى عليه بمواصلة هذا البحث أو الانصراف عنه ، فان العالم لا يستطيع أن يتكهن سلفاً بما قد يترتب على أبحاثه من نتائج فى المستقبل القريب أو البعيد . . ولكن أصحاب هذا الرأى يتناسون أن العلم حركة اجتماعية ، وأن العالم مندمج فى المجتمع ملتزم بالتاريخ ، فليس فى وسعنا أن نقيم حاجزاً أخلاقياً بين العلم النظرى المحض والعلم التطبيقى العملى . وحسبنا أن ننظر إلى مركز العالم فى المجتمع الحديث ، لكى نتحقق من أنه لم يعد يبحث فى برج عاجى ، أو يجرى تجاربه فى عزلة روحية ، بل هو قد أصبح بمثابة عضو فى مدينة العلم التى تقوم على قواعد خاصة فى التعامل ، والإجراء ، والإنتاج ، والتخصص . . . إلخ . فلم يعد العالم الحديث باحثاً منعزلا يجرى تجاربه فى قبو بيته ، بل أصبح فرداً واحداً بين أفراد كثيرين يتكون من مجموعهم جيش من الفنيين والمختصين والمخترعين الذين يعملون فى خدمة مجتمع خاص أو دولة بعينها . . .

أما إذا قيل إن « العلم يفكر والإنسانية تدبر » ، كان رد البعض على هذا القول أن أشد العلوم إغراقاً فى النظر العقلى المحض قد تحمل فى طياتها آثاراً مادية مباشرة تعود بالنفع أو الضرر على الإنسانية . فليس ثمة تفكير علمى خالص ، بل هناك حركة علمية اجتماعية تحمل فى طياتها نتائج معينة ودلالات خاصة وآثاراً محددة . وربما كان السر فى الأخطار الجسيمة التى تنطوى عليها هذه الحركة العلمية الحديثة أن العلوم الإنسانية لم تستطع اللحاق بالعلوم الفيزيائية ، فكان التقدم المادى على حساب التقدم الأخلاقى ، وبقيت « الآلية » كما قال برجسون مفتقرة إلى « صوفية » .

وهكذا صح ما قاله بيكون ورابليه من قبل من أن « علماً بلا ضمير إن هو إلا دمار للنفس » .

النزعة البرجماتية أو العلمية فى العلم

إذا كان أصحاب الفلسفة الكلاسيكية قد دأبوا على أن ينسبوا إلى العلم قيمة نظرية أو عرفانية ، فان أصحاب الفلسفة البرجماتية ينسبون إلى العلم أولا وقبل كل شئ قيمة عملية أو نفعية .

ولما كان العقل قد جعل للعمل والتصرف ، لا للنظر والتأمل ، فان العلم أيضاً قد جعل للتحكم فى الأشياء ، لا لمعرفتها مجرد معرفة نظرية خالصة .

ويضرب لنـــا البرجماتيون أمـــثلة عديدة للتدليل على أن العلم قد نشأ فى الأصل استجابة لبعض حاجات الإنسان الحيوية ، فنراهم يقولون إن الهندسة قد نشأت عن ضرورة قياس الأرض ، كما أن علم وظائف الأعضاء قد نشأ عن ضرورة تطبيب الجسم . . إلخ وهنا يتساءل برجسون قائلا : « ما هى الغاية الجوهرية التى يرمى إليها العلم ؟ » ويجيب برجسون نفسه على تساؤله بقوله : « إن غاية العلم هى زيادة تأثيرنا على الأشياء . حقاً إن العلم قد يتخذ صورة نظرية ، فيبدو نزيهاً لا يرمى إلى غايات مباشرة . . . ولكننا مهما أمهلنا العلم فى الدفع ، فان فترة استحقاق سداد الدين لا بد من أن تجئ ، وبالتالى فاننا لا بد من أن نحصل منه على حقنا فى الفائدة . وإذن فان ما يرمى إليه العلم فى خاتمة المطاف إنما هو المنفعة العملية . وحتى حينما يحلق العلم فى سماء النظر ، فانه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى تكييف أنظاره العقلية مع الشكل العام للحياة العملية . . . إلخ » (التطور الخالق ، ص ٣٥٦) .

أما إذا قيل إن الرياضيات على الأقل علم نظرى ينطوى فى ذاته على ضرورة عقلية ، كان رد البرجماتيين على هذا الزعم أن التعريفات الرياضية هى التى تخلق موضوعها المحدد ، وأنها بالتالى لا تصف أى موضوع واقعى . أما المسلمات الرياضية فهى مجرد مواضعات ملائمة نسلم بها لما يترتب عليها من منفعة ، بمعنى أنها مجرد « تعريفات مستترة » أو مقنعة . فليس فى استطاعتنا أن نقول عن هندسة ما إنها أصدق من غيرها ، بل كل ما يمكننا أن نقوله عنها هو أنها أكثر ملاءمة أو أشد صلاحية من غيرها . وإذن فان القيمة التى تنطوى عليها أية هندسة إنما هى قيمة عملية محضة . بيد أننا إذا قلنا مع العلامة الرياضى الكبير بوانكارية Poincaré إن مسلمات إقليدس أكثر ملاءمة مما عداها ، فذلك لأنها تتجاوب مع العالم الذى نعيش فيه ، أو على الأصح تكشف لنا عن جانب ما من جوانب الواقع نفسه . وكذلك الحال بالنسبة إلى التعريفات ، فانها تدين للواقع بوجودها ، أو هى تمثل بلا شك جانباً من الواقع . وعلى ذلك فان العقل البشرى لم يفضل الهندســـة الاقليدية على غيرها من الهندسات لمجرد أنها هندسة نافعة تلائم حاجات الحياة العملية ، بل لأنه قد وجد فيها أيضاً هندسة تجريبية تطابق جانباً من جوانب الواقع نفسه .

ومهما يكن من شئ ، فان الفلاسفة البرجماتيين قد جانبوا الصواب حينما أرادوا أن يسلبوا العلم كل قيمة نظرية ، وكأن التطبيق الصناعى هو الغاية الوحيدة التى وجد من أجلها العلم ! ألا يدلنا تاريخ العلم نفسه على أن كثيراً من الكشوف العلمية الكبرى قد كانت ثمرة لتأملات نظرية أو دراسات عقلية بعيدة كل البعد عن التكنيك أو المنفعة العملية ؟ ألسنا نجد بين جمهرة العلماء مفكرين ممتازين لا يضعون علمهم فى خدمة التكنيك ، بل يقتصرون على إشباع حبهم للاستطلاع ، وارضاء ميلهم إلى المعرفة ، وتحقيق رغبتهم فى الفهم ؟

وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن العلم أيضاً جهد عقلي يبغي من ورائه العالم فهم الطبيعة وإدراك العلاقات الموضوعية بين الأشياء ؟

النزعة العقلية أو المثالية فى العلم

إذا كان كثير من الفلاسفة قد اهتموا بابراز الطابع الموضوعى للمعرفة العلمية ، فقد ذهب آخرون إلى أن للعقل دوراً بنائياً فى صميم المعرفة العلمية ، بمعنى أن العلم يقوم أولا وبالذات على نشاط الذات المفكرة ، سواء أكانت نظرية أم تكنيكية . ومن هنا فقد زعم بعض فلاسفة العلم أن الوقائع ليست حقائق مستقلة قائمة بذاتها ، بل هى من صنع العقل أو من خلق الفكر . وعلى حين أن الواقعة المحضة يمكن أن تكون موضوعاً للملاحظة سلبية ، نجد أن الواقعة العلمية هى ثمرة لوسائل تكنيكية تجريبية ، فضلا عن أنها لا تفسر إلا فى ضوء بعض النظريات . وتبعاً لذلك فقد قرر بعض الباحثين أن الواقعة العلمية هى من صنع العالم نفسه . وهؤلاء يعللون رأيهم بقولهم إن قضية علمية بسيطة كقولنا إن « الفوسفور ينصهر فى درجة حرارة ٤٤° مئوية » تقوم على بعض المواضعات أو الافتراضات الخاصة : إذ هى تفترض تعريف الفوسفور ، وتحديد مفهوم الانصهار وتعيين نظام خاص للقياس . . . الخ . حقاً إن العالم — كما يقول بوانكاريه — لا يخلق الواقع ، ولكنه يعبر عنه ويرمز إليه . وكما أن المسلمات الرياضية إن هى إلا مواضعات ملائمة ، فان النظريات الفزيائية إنما هى لغة نوعية ، أو بالأحرى لغة اقتصادية مكيفة على نحو خاص . وعلى ذلك فان المعرفة — كما قال رسل — ليست مرآة عقلية للكون ، بل هى مجرد أداة أو وسيلة لمعالجة المادة .

بيد أننا حتى لو سلمنا بأن العلم هو فى صميمه بناء وتركيب ، فاننا لن نستطيع أن نأخذ بالرأى القائل بأنه بناء تعسفى أو تركيب تحكمى . وآية ذلك أن الأوليات الرياضية ليست سوى صيغ لتفكير حى منتصر هو أسبق منها ، كما أن نظريات الفيزياء لا يمكن اعتبارها مجرد تلاعب حر ببعض الرموز . حقاً إن الذرة التى يتحدث عنها عالم الفيزياء ليست سوى « نظام من المعادلات » ، أعنى أنها شئ عقلى أو ذهنى ، ولكن هذا النظام العقلى لا يمكن أن تقوم له قائمة فى العلم اللهم إلا إذا كان قابلا للتحقق أو التثبيت vérifiable . ولئن كان العلم هو مجرد لغة ، إلا أنه لغة تحدثنا عن الواقع . ولعل هذا ماعناه بشلار حينما كتب يقول إن « عالم العلم ليس مجرد تصور أتمثله ، أو مواضعة أفترضها ، بل هو تحقيق أجريه » .

النزعة الشيئية أو الواقعية فى العلم

يذهب بعض فلاسفة العلم — وفى مقدمتهم إميل ميرسون Emile Meyerson — إلى أن المفاهيم التى يخلقها العلم كالذرة والكتلة والطاقة هى فى صميمها « أشياء » choses ، ولكن بدرجة أسمى من كل ما تنطوى عليه موضوعات الحس المشترك من « شيئية » . والواقع أن موضوعات الحس المشترك لا تتمتع بقسط كاف من الثبات والواقعية ، ولهذا فان العالم يجد نفسه مضطراً إلى التخلى عنها ، لكى يخلق بدلا منها سلسلة من الموضوعات الجديدة التى تتمتع بواقعية أعظم وثبات أكبر ، وإن كانت تلك الموضوعات تظل بالضرورة أكثر انفصالا واستقلالا عنها ، بوصفها « أشياء فى ذاتها » chose en soi . ومع ذلك فان ميرسون يؤكد فى موضع آخر أن التفسير العلمى هو ضرب من « التوحيد » ، فيقرر أن المعرفة العلمية ترمى إلى استنباط الظواهر بعضها من البعض الآخر ، والكشف عن الوحدة التى تكمن وراء الكثرة ،

واستخلاص الهوية من وراء الاختلاف أو التنوع diversité .

بيد أن العلم لا يمكن أن يقتصر على التوحيد بين الظواهر ، ورد الكثرة إلى الوحدة ، فانه لو وقف عند هذا الحد ، لكان عمله تحصيل حاصل tautologie أو بالأحرى لكانت وظيفته الوحيدة أن يخلع عن العالم طابعه الواقعي ، لكي يضحي بالوجود L'Etre لحساب الواحد L'Un ، والظاهر أن ميرسون قد فطن إلى هذه الصعوبة ، فقد عاد يقول إن استنباط الكل محال ، كما أن إنكار التتابع الزمني لا يقل عنه استحالة ، فضلا عن أننا لا يمكن أن نقضي على كل ما في الوجود من عنصر لامعقول . ولكن أليس في هذا القول ما يوحي بأن « الواقعية » الوحيدة التي تظل باقية في صميم المعرفة العلمية إنما هي على وجه التحديد ذلك العنصر العصي الذي يقاوم المثل الأعلى للمعقولية المحضة ؟ وإذن أفلا تكون الواقعية الميتافيزيقية في هذه الحالة قائمة على فشل التفسير العلمي وقيام حدود منيعة تحول دون تقدم المعرفة العلمية ؟!

يبدو لنا أن كلا من المثاليين والواقعيين قد وقعوا في خطأ جسيم حينما اقتصروا على النظر إلى جانب واحد من جوانب التفكير العلمي : فقد اجتزأ المثاليون بالطابع البنائي أو التركيبي للمعرفة العلمية ، بينما اكتفى الواقعيون بتأكيد موضوعية المعرفة العلمية . وأما إذا أردنا أن نكون مخلصين لروح المعرفة العلمية ، فربما كان من الأفضل لنا أن نمسك بسلسلة العلم من طرفيها ، بحيث نكشف عن فعالية العقل ودوره الإيجابي في تكوين العلم من جهة ، كما نكشف عن رغبة الروح العلمية في بناء عالم موضوعي يكون أصدق من المظاهر الحسية من جهة أخرى .

حقاً إنه سيكون علينا دائماً أن نبني أو نركب الواقعة العلمية ، ولكن تركيب الواقعة لا يعني خيانة الواقع . وقد سبق لنا أن لاحظنا أن المعرفة المباشرة هي التي تتصف بالصبغة الذاتية ، في حين أن المعرفة المركبة هي — على العكس — ذات طابع موضوعي . وهكذا نخلص إلى القول بأن المعرفة العلمية الصحيحة لا بد من أن تكون مثـالية وواقعية ، أو عقليـة وموضوعية في الآن نفسه ، أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال إنها ليست موضوعية إلا لأنها عقليـة .

الصبغة الديالكتيكية للعلم

إذا كان البعض قد شاء أن ينتقص من قيمة العلم ، لمجرد أنه ليس ثمة حقائق علمية نهائية ، فربما كان من واجبنا أن نبرز الطابع الديالكتيكي ،



ه . برجسون



ج . بشلار

النسبي ، الديناميكي لكل معرفة علمية . والواقع أن أعدى أعداء العلم إنما هي تلك الروح المذهبية التوكيدية التي تتمسك ببعض النظريات المتسقة المتماسكة دون أن تعرضها لاختبارات الضبط والمراجعة أو دون أن تضعها تحت محك التجريب والمقارنة .

وأما الروح العلمية الصحيحة ، فهي تلك الروح الديالكتيكية التي تعود دائماً إلى التحقيق التجريبي لكي تصحح مفاهيمها في ضوء ذلك الحوار المستمر بين العقل والواقع . وهكذا يجئ الواقع فيثير في وجه العقل العلمي القائم في عصر ما جملة من الاعتراضات ، وعندئذ لا يلبث هذا العقل أن يجد نفسه مضطراً إلى مواجهة تلك الاعتراضات والرد عليها بنظريات جديدة ، لكي لا يلبث أن يعود إليها مصححاً ومعدلا وهلم جرا . وإذن فان من طبيعة العلم أن يظل ناقصا غير مكتمل ، ما دامت الروح العلمية في صميمها روحاً ديالكتيكية تعشق المخاطرة ، وتبغض المطلق ، وتنفر من الثبات . حقاً إن كثيراً من العقول تميل إلى التعلق بالسكون واليقين والراحة الفكرية ، ولكن العقلية العلمية على وجه التحديد إنما هي تلك العقلية التي تؤثر مخاطر البحث ومغامراته ، على أي امتلاك رخيص لبعض الحقائق الوهمية !

حدود العلم

لو أننا نظرنا إلى التيارات الفلسفية السائدة الآن في مضمار العلم ، لألفينا أن هناك اتجاهاً عاماً يميل إلى تحديد مركز العلم ، وسبر غور إمكانياته ، وتعيين حدود المعرفة العلمية . وليس الغرض من هـــذه الحركة النقدية هو إنكار قيمة العلم أو التشكيك في قدرته ، بل الغرض هو الوفاء لروح العلم نفسه ، والتعرف على حدود العلم الدقيقة الصارمة ، خصوصاً وأن بعض النتائج العلمية الأخيرة قد أدت إلى ظهور بعض العقبات في وجه فكرة التحديد العقلي الكامل لبعض وقائع التجربة . وحسبنا أن نرجع إلى أعمال كل من بلانك Planck وأينشتين Einstein وبور Bohr وهيزنبرج Heisenberg ، لكي نتحقق من أن للعلم حدوداً لا يستطيع أن يتجاوزها . فالفكرة الأساسية التي يقوم عليها مبدأ النسبية مثلا هي أن لمجموع الظواهر الفزيائية طابعاً خاصاً يحول بيننا وبين إدخال مفهوم الحركة المطلقة . وليس من شك في أن هذا المبدأ يفرض تحديداً صارماً على قوانين الطبيعة ، لأنه يقيم ضرباً من التماثل بين نظرية النسبية والترموديناميكا التي تقول بعدم وجود حركة مستمرة . وفضلا عن ذلك فقد جاء مبدأ هيزنبرج فأظهرنا على وجود اضطرابات في مجرى الظواهر الفزيائية نفسها : إذ كشف لنا عن استحالة قياس وضع أي جسم وسرعته في وقت واحد قياساً دقيقاً محكماً . وهذا المبدأ الذي كان له أثر كبير في زعزعة فكرة الحتمية العلمية (كما سنرى فيما يلي) قد أدى إلى القول بوجود حدود هيهات للعلم أن يتخطاها . فاذا أضفنا إلى كل هذا أن بعض السدم nébuleuses تبتعد عنا بسرعة فائقة لدرجة أننا لا نكاد نستطيع أن نقول عنها شيئاً ، إذ أن دراستها تستلزم القيام بتجارب طويلة قد تستغرق ملايين السنين ، أمكننا أن نفهم لماذا يصر بعض الباحثين على القول بأن ثمة ظواهر تفلت من طائلة العلم ، وتند عن كل تفسير علمي .

والواقع أننا لو تتبعنا تلك الحركة النقدية التي تجري الآن على قدم وساق في مضمار العلم ، لوجدنا أن ظهور الهندسة اللاإقليدية والميكانيكا اللانيوتنية قد أدى إلى إعادة النظر في كثير من المفاهيم العلمية التقليدية فلم نعد اليوم نجد بين علماء الطبيعة إجماعاً على فكرة « الحتمية » أو فكرة « الاتصال » (أو الاستمرار » continuité ، بل ظهرت في مجال الدراسات الطبيعية أفكار جديدة عن اللاحتمية ، والانفصال ،

والاحتمال ، والقوانين الإحصائية . . . إلخ . وهكذا أصبح من الضرورى إعادة النظر فى مفهوم « التفسير العلمى » من أجل تحديد المقصود بهذا المفهوم ، وتعيين الحدود التى تقف عندها مهمة العـلم .

وبعد أن كان فلاسفة العلم فى القرن التاسع عشر يتحدثون عن الحقائق العلمية المطلقة ، والتفسيرات الطبيعية الحاسمة ، أصبحنا نجد علماء القرن العشرين يقررون بكل صراحة أن الأفكار التى يقودنا إليها العلم الحديث ليست أفكاراً نهائية حاسمة ، بل هى مجرد محاولات للتأليف بين التجارب والمعادلات لمواجهة بعض المشكلات . ولعـل من هذا القبيل مثلا ما كتبه أحـــد علماء الرياضة أخيراً فى إحدى المجلات العلمية حيث نراه يقول : « إن الاتجاه العلمى الحقيقى ليس سيراً من حقائق يقينية إلى حقائق أخرى يقينية ، بل هو انتقال من بينات إجمالية مؤقتة إلى بينات أخرى إجمالية مؤقتة ، أو من أفق من آفاق الواقع إلى أفق آخر من آفاق الواقع » . وهكذا اكتسب العلم طابعاً تاريخياً ديالكتيكياً ، فأصبح « العلم » هو علم اللحظـــة الراهنة ، وصارت « المعرفة العلمية » مجرد تفكير عقلى يعيد تنظيم معارفه عن طريق حواره المستمر مع الواقع ، ومراجعته المتواصلة لنتائجه السابقة .

زكريا إبراهيم

الدراما الكنغوليـة





الكونغو قصة مثيرة . . تتألف فصولها الأولى من أخبار صحفية شائقة ، ومن عدد كبير من الكتب السريعة التى تتسم بالتحيز العنيف .

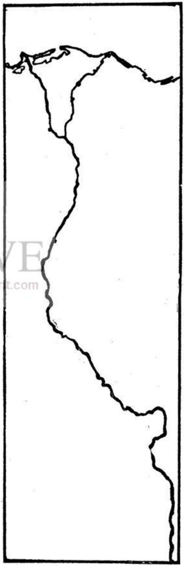
هذا ما قاله الملحق الأدبى للتايمز فى معرض حديثه عن أحدث ما أخرجت المطابع من كتب عن الدراما الكنغولية . ويستطرد الملحق الأدبى قائلا : أما الفصول الأخرى من هذه القصة فتتألف من كتب تتصف بالجدية ، والواقعية ، والموضوعية . ومن ثم تلقى ضوءاً « هادئاً » على سنوات الانتقال المضطربة فى الكونغو . وتشرح هذه الكتب كيف وقعت الأحداث فى الكونغو ؟ ولماذا وقعت على هذا النحو أو ذاك ؟ . .

ثم يعرض الملحق الأدبى لثلاثة كتب عن الكونغو هى : « السياسة فى الكونغو : تصفية الاستعمار والاستغلال » للكاتب كروفورد ينج . وفيه يعنى المؤلف بالحديث عن القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى أدت إلى أحداث عام ١٩٦٠ . كما يتحدث عن طبيعة السياسة الاستعمارية البلجيكية وأسطورة السيادة البيضاء . . أما الكتاب الآخر ، الذى يروى جانباً هاماً من قصة الكونغو المثيرة فهو كتاب : « نهاية السيادة البلجيكية فى الكونغو » . ومؤلفه هو جانشوف فان دير ، البلجيكى الجنسية . وقد عهدت إليه الحكومة البلجيكية ، فى ١٠ مايو ١٩٦٠ العمل على تشكيل أول حكومة وطنية فى الكونغو . ولا عجب أن يصب جانشوف جام غضبه ونقده على الحركة الثورية فى الكونغو . . ومن هنا فهو ليس « كتاباً حزيناً » كما يقول الملحق الأدبى فحسب ، بل إنه بالإضافة إلى ذلك كتاب شديد التحيز . أما الكتاب الثالث فهو عن « الأمم المتحدة ومسألة الكونغو » للكاتب كلود لكوريك ، وفيه يدافع عن دور الأمم المتحدة فى الكونغو .

وأياً كانت المواقف الفكرية التى تصدر عن مؤلفى هذه الكتب الثلاثة ، فإنها جميعاً لم تضع نهاية لقصة الكونغو . . إذ أنه بالثورة ، وحدها ، يضع الثوار الكنغوليين ، الذين يلتزمون بالخط النضالى لشهيد أفريقيا لومومبا ، النهاية السعيدة لقصة الكونغو . . وعندئذ سوف تصدر كتب أخرى تحكى قصة انتصار الثورة . . .

حول وحدة الرافدين والنيل

دكتور جمال حمدان

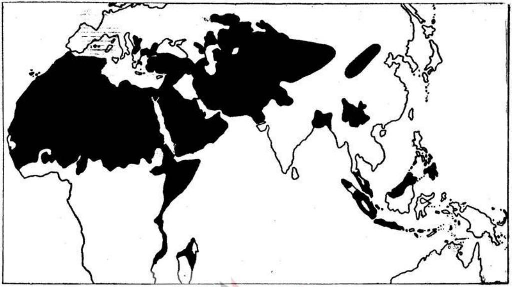


● كان العراق يحتل موقعاً وسطاً بؤرياً تماماً بين الإسلام فى وسط آسيا من جانب ، والإسلام فى غرب آسيا وشمال أفريقيا من جانب آخر . أى أنه كان قلب العالم الإسلامى المتمدد العظيم .

● وباعتراف الكتاب العراقيين أنفسهم ، قضى هذا الموقع الخلقى الآسن على العراق بنوع من التخلف الحضارى والركود المادى إلى حدما ، لم ينتزع نفسه منه إلا أخيراً نسبياً بقوة الإرادة وإرادة التغيير الثورى وانتفاضته التقدمية الرائعة المعاصرة التى نلمس ذروتها اليوم .

● لا شك أن قيام دولة الوحدة الثنائية يضع هذا المسخ الدخيل – اسرائيل – بين شقى رحى ساحقة أو فى داخل كسارة بندق هائلة .

● طالما كانت الوحدة العربية الشاملة هى الهدف ، والوحدة العراقية المصرية طليعة لها وبداية ، فان الدولة الجديدة دولة مرحلة أساساً ، والمستقبل جدير بأن يملأ الفاصل بين شقيها .



فى خطة موقوتة مدروسة ، محددة المراحل واثقة الخطوات ، تمضى اتفاقية الوحدة السياسية بين جمهورية العراق الشقيق والجمهورية العربية المتحدة، على أرض صلبة نحو هدفها القمى المرسوم .

وفى مدى أقل كثيراً من سنتين منذ الآن سيتم – بتعبير بعض الكتاب – «الزواج السياسى» السعيد المرتقب الذى يذوب فية الكيانان بعد هذه «الخطبة» القصيرة الموفقة ..

وحديث الوحدة حديث ذو شجون ، وذو أطراف متعددة أيضاً . ولكنا نقصر مقالنا هذا على جانب واحد منه هو الجانب الاستراتيجى : ماذا نعرف هنا عن قوة العراق الاستراتيجية ، عن توجهات موقعه، مشاكله وحساسياته الجيوستراتيجية؟ ما دور العراق العظم فى الاستراتيجية العربية ، وما وزنه فى ميزان القوة ؟ وماذا يمكن أن يضيف من طاقة وإشعاعات إلى دولة الوحدة المأمولة ؟ وماذا يمكن للوحدة أن تقدم للعراق استراتيجياً ؟

باختصار ، إن سؤالنا المحورى هنا سيكون : أين يقع العراق من خريطة القوة العربية ، وأى مستقبل استراتيجى واقتصادى وحضارى ينتظره ؟ وبديهى فى مثل هذه الدراسة الموضوعية التقييمية أنها تحلل نقط القوة والضعف على حد سواء ، وقد تعرض لحالات فرضية ربما لا تقوم بالفعل ولكنها تكمن بالقوة . .

الدور الاستراتيجى : مراحل ثلاث

وللإجابة عن هذا السؤال لا بد أن نضع فى إيجاز دور العراق الاستراتيجى فى إطاره وأبعاده التاريخية أولا ، حتى نتعرف على العناصر الثابتة والمتغيرة فى كيانه الإقليمى . وبغير هذا الدور التاريخى قد يمكن أن نخطئ فهم عبقرية المكان فى العراق بالذات ، لأنه ما من قطر عربى على مدى الزمن عرف من التقلبات العنيفة فى مقدراته ومصايره ، فى أقداره وقواه ، مثلما عرف العراق .

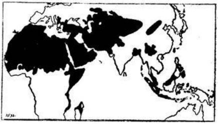
ومن السهل أن نتكشف منذ بداية تاريخ العراق العربى مراحل ثلاثاً تلخص ببلاغة تطور موقعه ودوره الاستراتيجى .

فمنذ العروبة والإسلام ، وفى ظل عصر من التفجر الدينى أكثر منه عصر الوعى القومى ، أخذ موقع العراق مغزى خطيراً ولعب دوراً ممتازاً . ففى حركة توسع الإسلام الكاسح نحو الشرق فى آسيا الوسطى لم يكن غير العراق يصلح - بموقعه البارز المتقدم فى ذلك الاتجاه - لدور « رأس الحربة » فى ذلك الزحف . ولهذا كان العراق الجبهة الأمامية للعالم العربى الجديد ، وآلت إليه وظيفة السيطرة على ما شرقه ابتداء من فارس وخراسان . ولما كان التركيز فى ذلك العصر البطولى الدينى هو على العالم الإسلامى كوحدة التفاعل المشترك الفعالة أكثر منه على العالم العربى ، فمن السهل أن نرى كيف كان العراق يحتل موقعاً متوسطاً بؤرياً تماماً بين الإسلام فى وسط آسيا من جانب ، والإسلام فى غرب آسيا وشمال إفريقيا من جانب آخر . أى أنه كان قلب العالم الإسلامى المتمدد العظيم ، ومن هنا كان دوره الطليعى القيادى ، دور رأس الحربة ، ومن هنا كانت حضارة « دار السلام » الذهبية الرائعة .

ولكن نقطة ضعف كامنة مستترة فى موقع العراق لم تلبث أن تكشفت فجأة حين بدأ قلب آسيا يتحول إلى ضد إعصار بشرى ودوامة عاتية تلفظ بموجات الرحل الحطمة المخربة . فبحكم موقع العراق على تخوم العالم العربى تعرض ، أكثر من أى جزء آخر منه ، لطرقات وطوفانات الرعاة الفرسان . فما من موجة غازية لهم لم تصل إلى العراق ، بينما — للمقارنة — قد تنجو منه سوريا أحياناً ومصر دائماً . تلك كانت قصة السلاجقة ثم التتار والمغول ابتداء من جنكز خان وهولاكو فى القرن ١٣ إلى تيمورلنك فى القرن ١٤ . ولم يكن فى هذه كغارة المغول الوثنيين المدمرة لأنهم كانوا — أكثر من الوندال — من « سفاحى الحضارات » بكل معنى الكلمة .

من هذه التجربة المريرة تبدأ تتضح لنا بجلاء حقيقة دور موقع العراق . لقد تحول من « رأس حربة » فى العالم الإسلامى إلى « درع » للعالم العربى . أصبح خط الدفاع الأول عن العروبة . ولهذا ، وفى إنكار للذات منقطع النظير ، تلقى كل تلك الضربات التى خربته . ولكنه فى هذا افتدى العالم العربى كله . وفى هذا يبدو فضله الجغرافى والتاريخى بوضوح تام . وإن ما خبره العراق فى تاريخه الوسيط من تفاوت شديد وذبذبة حادة إلى درجة التشنج فى رخائه وانهياره ، وعظمته وانحداره ، وعمرانه وخرابه ، كل ذلك بما لا نظير له تقريباً فى بقية دار العرب ، إنما هو وظيفة مباشرة لموقعه الهامشى الحساس على تخوم العرب وقرب قلب آسيا ، وظيفة باختصار لدوره كدرع العالم العربى وترسه .

ونصل إلى الدور الثالث مع العصر الحديث حين انتقل مركز الثقل فى العالم إلى أوروبا الغربية وأصبح الغرب محور القوة الاستراتيجية الحديثة . وفى هذا الإطار الجديد لم يتبق للعراق — بعد أن تقلص من قبل التأكيد والتركيز على وحدة العالم الإسلامى — إلا دوره العربى . ولم يكن مفر من أن يكون هذا الدور العربى دوراً محدود الأهمية نسبياً وثانوياً إلى حد ما . ذلك أنه مع انتقال التوجيه الاستراتيجى والأهمية السياسية إلى الغرب ، قد تحول موقع العراق تواً وآلياً إلى موقع خلفى متخلف بدرجة أو بأخرى : أصبح « البوابة الخلفية » للعالم العربى ، أو كما قد نقول على الجانب « الخطأ » من خط الاستواء الحضارى والاستراتيجى الجديد فى العالم القديم . وباعتراف الكتاب العراقيين أنفسهم ، قضى هذا الموقع الخلفى الآسن على العراق بنوع من التخلف الحضارى والركود المادى إلى حد ما ، لم ينتزع نفسه منه إلا أخيراً نسبياً بقوة الإرادة وإرادة التغيير الثورى وانتفاضته التقدمية الرائعة المعاصرة التى نلمس ذروتها اليوم .



موقع العراق فى العالم الإسلامى

إلا أن أسوأ من ذلك التخلف المؤقت ما حاوله الاستعمار . فقد أراد أن يسخر الموقع الخلفى لأغراضه فى تمزيق العروبة وتفتيت القومية العربية . فقد حاول أن يحيله إلى عزلة جغرافية وسياسية يبعد بها العراق الأبى عن ركب العرب الظافر ، ويحوله عن تيار العروبة إلى بركة الشعوبية الآسنة . وتأكيداً لهذا الانحراف أو التحريف المفتعل ، وضع مخططاً كاملا ليحوله عن قبلة العرب إلى قبلة مزيفة نحو الشرق . فمرة يحاول أن يدخله فى فلك الهند سواء بأن يدار منها أو بأن توضع مشاريع خبيثة فى العشرينات وفى الثلاثينات « لتهنيده » وذلك بتهجير بضعة ملايين من الهنود إليه (كذا !) . ومرة يربطه بقوى غرب آسيا إبعاداً له عن المحيط العربى ، وذلك بضمه إلى ميثاق سعد أباد (مع إيران وأفغان) حيناً ، أو حلف بغداد (مع تركيا وإيران وباكستان) حيناً آخر . كذلك وفى نفس الوقت اتخذ الاستعمار ، ومعه أعوانه من الرجعية المحلية ، اتخذ من موقع العراق الخلفى كأقرب وحدة عربية إلى فلك الاتحاد السوفيتى ذريعة وحجة ملفقة يلوح بها لتخويفه وتهديده من خطر ذلك الشبح المزعوم لكى يرتمى فى أحضانه هو الخطر الماثل الجاثم !

ولسنا بحاجة بطبيعة الحال إلى أن نضيف أن ذلك جميعاً قد فشل وتغلبت قوة الجاذبية العربية المركزية الأصيلة على كل القوى الطاردة التآمرية ، وظل العراق عربى الوجه والوجهة ، وأصبح على يد زعامته الثورية المؤمنة ركناً ركيناً وركيزة كبرى للعروبة . بل أكثر من هذا ، خرج العراق بدور استراتيجى جديد فى الوطن العربى . ففى عالم عربى متحرر يحتل مركزاً طليعياً قيادياً فى العالم الثالث النامى ، أصبح دور العراق هو دور « نافذة وواجهة » للعرب على المحيط الأسيوى وحلقة الاتصال بينهم وبينه . هو الآن بمعنى آخر همزة الوصل المباشرة بين جبهة العرب فى آسيا وبين بقية القارة فى ظل التضامن الإفريقى الأسيوى .

وإذا كان موقع العراق الهامشى المتطرف فى العالم العربى يعرضه لأية أخطار خارجية حقيقية أو وهمية ، قريبة أو بعيدة ، بحرية أو برية ، متاخمة أو مجاورة ، فان هذا إنما يجعله أدعى إلى التطلع إلى الوحدة العربية وإلى الالتصاق والالتحام بالجسم العربى الكبير ، ضماناً للقوة والحماية . أما أن نؤول هذا الموقع على أنه يدعو إلى العزلة والتجزئة كما كان يزعم الاستعمار الأجنبى والرجعية المحلية (نورى السعيد) ، فهذا منطق مقلوب ومغالطة ساذجة . والعراق بموقعه هذا أحوج ما يكون إلى قوة العرب من ورائه سنداً وعمقاً استراتيجياً ، بمثل ما أن العرب أحوج ما تكون إليه نافذة وجبهة على العالم الأسيوى. وهذا الدور التكاملى هو ما أدركه العرب كل العرب اليوم تماماً ، وما تسعى وحدة العراق — مصر إلى تحقيقه بذكاء شجاع وإخلاص مؤمن .

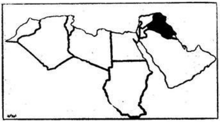
دولة شبه داخلية

إن نظرة واحدة إلى خريطة العراق تكشف لنا كثيراً من مشاكله الاستراتيجية . فلا شك أن العراق بحكم موقعه القارى الداخلى المتعمق من ناحية، وبحكم قاعدته الأرضية الفيضية العريضة من ناحية أخرى هو قوة بر أساساً . ولكنه بحسب حدوده الراهنة تأخذ رقعته السياسية بالتقريب شكل حرف Y الافرنجى . ولهذا فهو يبدأ عريضاً فى الشمال وينتهى

مسحوباً فى الجنوب حتى يرتكز على الخليج العربى ، لا نقول بجبهة بحرية ، وإنما بكوة مائية ضئيلة لا تزيد عن ٦٠ كم فقط (وذلك من نحو ١٤ ألف كم هى مجموع سواحل العرب !) . فاذا ما عرفنا أن مساحة العراق تبلغ زهاء ٤٤٤ ألف كم٢ ، وأن طول حدوده البرية لا تقل عن ٣٥٠٠ كم ، أدركنا على الفور أن العراق دولة شبه داخلية شبه حبيسة بكل معنى الكلمة .

وحتى تتبلور لنا هذه الحقيقة يكفى أن ننسب طول الساحل إلى المساحة أو إلى طول الحدود البرية. فنجد العراق يمتلك كيلومتراً واحداً على البحر مقابل كل ٧٤٠٧ كيلو متر مربع من المساحة ، أو مقابل كل ٦٠ كم من الحدود البرية . وللمقارنة نذكر أن هاتين النسبتين فى حالة مصر مثلا هما على الترتيب ١ : ٤١٧ ، ١ : ١،١ . وإذا كان هذا يؤكد ما سبق أن قلناه من أن العراق قوة بر أساساً ، فانه يعنى أيضاً أنه دولة « شبه بولندية » تكاد تختنق إلا من طاقة ضيقة على الخليج العربى وتوشك أن تكون بحق « حبيسة شط العرب » .

ونستطيع أن نضع أيدينا على السبب المباشر فى اختناق العراق إذا نحن تذكرنا ضياع عربستان ، فردوس العراق المفقود . فهذا المثلث السهلى على رأس الخليج العربى هو التتمة الطبيعية والاستمرار المباشر لسهل الرافدين العظيم وهو النافذة الطبيعية للعراق على الخليج العربى . فاغتصاب إيران لعربستان لم يسلب العراق رقعة غنية ثمينة من صميم الوطن العربى ونحواً من المليونين من أبناء العروبة فحسب ، وإنما كذلك سلب منها بضعة مئات من الكيلومترات على البحر . والواقع أن ضياع اللواء السليب عربستان هو بالنسبة للعراق كضياع الإسكندرونة بالنسبة لسوريا .



العراق : حدوده وموارده

السؤال الآن : إذا كان العراق فى الدرجة الأولى وحدة قارية وقوة بر شبه داخلية ، فكيف تبدو حدوده الأرضية الطبيعية ؟ نحن نعرف أن قوسا حائطياً جبلياً هائلا يحف بالعـراق من الشمال والشرق هو جبال زاجروس . ولقد ألفنا أن ننظر إليه على أنه حدود العراق — بل العرب — الطبيعية فى ذلك الاتجاه ، وكثيراً ما عد بمثابة «سور العراق العظيم » الذى وهبته إياه الطبيعة والجغرافيا . وإنه لكذلك حقاً — ولكن فى حدود . فمن أسف أن الحدود السياسية لا تتبع — كما ينبغى — خط ذرى وقمم السلسلة الجبلية أو بالتعبير العلمى خط تقسيم المياه ، بل ولا هى حتى تتعامد على ضلوعها وسفوحها إلا فى قطاع محدود للغاية فى الشمال . أما فى القطاع الأكبر على الاطلاق فهى إما تحتضن أقدام الجبال أو طلائع التلال الأمامية على أحسن تقدير ، وإما تبتعد عنها كلية لتقطع فى صميم السهل تاركة بينهما جزءاً من الأراضى المنخفضة .

وعدا أن هذا يعطى إيران كثيراً من الممرات والأودية التى تعد خطوط اقتراب طبيعية إلى العراق، كما يعطيها « المفاتيح » الهيدرولوجية لكثير من روافده وأنهاره ، فان معناه على الفور أن هـذه الحدود تترك ما يسمى «منحدراً» Glacis عسكرياً عريضاً فى يد إيران ، بحيث تصبح قوة إيران قوة معلقة مرتفعة استراتيجياً تشرف بسهولة وتطل من حالق على قوة العراق المنخفضة الارتفاع . ومعروف أن

مثل هذا النمط الطبوغرافي يعني أن الميزة العسكرية المحققة هي لإيران التي تتمتع وتنفرد ببرج مراقبة طبيعي ويمكنها أن تنقض وتهجم – برياً وجوياً على السواء – بسهولة وتملك عنصر المفاجأة والمباغتة ، بينما أن الطبيعة والتضاريس لا تقف تماماً في صف العراق الذي لا يملك إلا موقف الدفاع على أحسن تقدير . ولسنا بداهة نخطط للحرب أو نتصور صداماً ما ، ولكن يجب على التخطيط الاستراتيجي الالتفات إلى هذه الحقائق الطبيعية التي لا يمكن تجاهلها في موضوع الأمن والسلامة القومية .

وجدير بالذكر أن حدود العراق التاريخية كانت تقليدياً أقرب إلى خط القمم الجبلي ، بل كانت غالباً ما تتخطاه شرقاً . ويكفي أن نعلم أن جزءاً كبيراً مما هو الآن غرب إيران كان يعرف حتى قريب « بالعراق العجمي » إشارة إلى طغيان المد العربي هناك . أما تقهقر الحدود السياسية بعد ذلك نحو الغرب باطراد إلى أن أخذت مسارها الحالي ، فتلك مسئولية الاستعمار التركي العاجز أولا وأخيراً . فما أكثر ما تراجع وسلم هنا أمام الضغوط الفارسية خاصة في القرن الماضي وذلك على حساب العراق العربي سواء في الشمال الجبلي أو في الجنوب في عربستان .

ولا بد هنا من كلمة استدراك للتوضيح . فنحن حين نحدد مواطن الخطر في حدود العراق مع جار له مثل إيران ، لا ينبغي بحال أن نتزلق إلى الخدعة التي يحاول الحكم الرجعي المتآمر في هذه الأخيرة أن يسوق إليها الرأي العام العربي ، وهي أن يوقع بينه وبين الشعب الإيراني الحميم . فهذا الشعب الجار المسلم ، الذي يجمعه والعرب تاريخ حضاري وثقافي طويل المدى وتفاعل عميق كريم ، ليس له عندنا إلا كل تقدير وصداقة . ولكن الحكم الرجعي الأوتوقراطي المتعفن في إيران لا يريد بحملاته على العروبة إلا أن يحول نظر شعبه المكبوت في الداخل عن معركته مع سجانيه وقاهريه بأن يزيف عليه عصبية شوفينية منحرفة ضد شعب لا يشاركه قدر ما يشاركه في التطلع إلى خلاصه من رجعيته المحلية.

القوة البشرية

ليس بعدد السكان وحده تقاس القوة السياسية ، ولكن السكان بالتأكيد طرف هام في معادلة القوة .

وفي هذه الحدود ، لا مفر لنا من أن نقرر أن العراق يعاني من نقص محقق في القوة البشرية . فهو لا يزيد اليوم عن ٧,٥ مليون نسمة . فاذا عرفنا أن عدد سكان العراق في أوجه العباسي بلغ حسب بعض التقديرات ٤٠ مليوناً – آخرون يقولون ٢٠ – وأن إمكانيات تحميله بالسكان اليوم لا تقل عن الطاقة العباسية العظمى ، لأدركنا حقاً أن العراق لا يعدو اليوم أن يكون ظل نفسه قديماً وأن حكمه إلى حد بعيد حكم البلاد الجديدة التي كشفت عنها الكشوف الجغرافية لتتحول إلى طفل من السكان يحبو ويتعثر في ثوب فضفاض من الأرض المترامية . ومن الوجهة العسكرية المباشرة يعني هذا أن وراء الدفاع عن كل كيلو متر من الحدود السياسية البرية أو البحرية نحو ١٨٦٠ نسمة فقط ، بينما أن الرقم المقابل في الجمهورية العربية المتحدة مثلا لا يقل رغم ترامي حدودها وسواحلها عن ٥٤٥٧ نسمة .

وحتى نضع ثقل العراق في ميزان القوة الاستراتيجية ينبغي أن ننظر إلى قوى الجيران عبر الحدود . فالعراق يتاخم ٦ وحدات سياسية مجموع سكانها لا يقل عن ٥٥,٥ مليون نسمة . أي أن نسبة قوة العراق العددية إلى قوة جيرانه مجتمعة هي ١ : ٨,٥ تقريباً . وحتى نأخذ فكرة مقارنة عن مدى فداحة « الانحدار الجيوبوليتيكي » الذي تنتظمه هذه النسبة نذكر أن الجمهورية العربية المتحدة على سبيل المثال تعادل مجموع كل جيرانها مرتين :

على أن من الأفضل حتى تكون النظرة أكثر واقعية أن نستبعد من تقديرنا جارات العراق العربية باعتبارها ظهيراً شقيقاً وقوة تحسب للعراق لا عليه . ومع هذا يظل موقف العراق – من هذا المنظور – أشد الدول العربية حرجاً وخطراً . فان العراق وحده هو الذى يتاخم الجارتين الأسيويتين الكبيرتين إيران وتركيا ، ومجموعهما يتعدى الخمسين مليوناً بسهولة ، وكل منهما على حدة يناهز العراق عدة مرات حجماً وعدداً .فاذا أضفنا أن كلا من هاتين القوتين تأخذ موقفاً متعنتاً متحرشاً من القومية العربية عامة، وأن أطول حدود العراق هى مع إيران بالذات لاتضحت لنا دقة أبعاد الصورة .

على أن الخطر لا ينتهى عند هذا الحد ، فان نمط العمران وموقع المعمور فى العراق يضاعف من مشكلة السلامة القومية والدفاع الوطنى . فكقاعدة عامة ، لا شك أن المعمور المتعمق فى رقعة الدولة أى دولة آمن من المعمور المتطرف على هوامشها . ومن أسف أن المعمور العراقى – أى كتلة السكان وجسمها الرئيسى – يجنح بشدة إلى موقع هامشى متطرف يقترب به من إيران فى نفس الوقت الذى يبتعد به عن المحيط العربى ويكاد يفصله عنه .

وتفصيل ذلك أن سكان العراق لا تتوزع أو تنتثر على كل رقعته السياسية ، بل هى أبعد ما يكون عن هذا الانتشار الغطائى ، حيث تمثل جزيرة بشرية طولية تتركز إما إلى الشرق من نهر الدجلة فى القطاع الشمالى أى فى كردستان وإما بين النهرين فى القطاع الجنوبى . والسبب فى هذا التركز العمرانى المحدد أن الحياة ترتبط فى الشمال بالمطر وفى الجنوب بمياه النهر . ويترتب على هذا أن السواد الأعظم من ثروة العراق فى الرجال والموارد ، فى القوى والإنتاج ، تترك كل رقعة الدولة لتتركز بعنف قرب الحدود الإيرانية .

ونستطيع أن نعبر عن هذا بطريقة أخرى إذا ما نحن رسمنا خطاً على بعد ٥٠ أو ٦٠ ميلا من الحدود الشرقية – وهذا المدى يمثل بالتقريب نطاق الخطر المباشر فى حالة التوتر السياسى . فمثل هذا النطاق يضم نسبة كبيرة بدرجة مقلقة من الثروة والقوة القومية . فمثلا لن تفلت بغداد وكركوك والموصل منه إلا بعشرة أميال أو يزيد قليلا ، بينما تقع فيه أغلب مدن كردستان فى الشمال بالإضافة إلى العمارة والبصرة وحقول البترول الهامة فى الجنوب فى الزبير والرميلة . بل إن البصرة بالذات تعد « مدينة حدود » معرضة مكشوفة تقع على مرأى النظر إن لم يكن على مرمى حجر من الأرض الإيرانية . ونكاد نضيف أن بغداد – هى الأخرى – « عاصمة حدود » مثلها فى هذا مثل دمشق بالنسبة للعدو الصهيونى فى فلسطين المحتلة .

ليس هذا فحسب ، وإنما يزداد الموقف تعقيداً وحساسية حين نعرف أن كتلة المعمور الرئيسية فى إيران ونواتها النووية تجنح من جانبها تجاه حدود العراق ، تاركة كل رقعة هضبتها الصحراوية المترامية لتعشش بالذات فى الغرب والشمال الغربى على ضلوع العراق . وبهذا تصبح منطقة التخوم من الجانبين منطقة تكاثف لا تخلخل كما ينبغى مثالياً ، ويصبح خط الحدود أشبه بحد الموسى الخطر ، وتتحول الرقعة كلها – بالقوة على الأقل – إلى مشاتل للمشاكل . فاذا وضعنا هذا فى إطار الفارق الحجمى الهائل بين الطرفين على جانبى خط الحدود لاكتملت لنا أبعاد الموقف .

على أن الشئ المطمئن فى النهاية أن الوحدة المرتقبة جديرة بأن تصحح كثيراً من اختلال هذا الوضع البشرى فى العراق . فالوحدة ستنقل حدود مصر تلقائياً إلى جنب تركيا وإلى ضلوع إيران . وستصبح الجمهورية الموحدة

أكثر سكاناً من أى منهما بدرجة كبيرة : ٣٧ مليوناً مقابل ٢٥ هنا أو هناك تقريباً ، وبهذا ينقلب الانحدار الجيوبولتيكي فى مصلحة العراق .

ولا نقصد بهذا للحظة واحدة أن تكون دولة الوحدة « قوة حرب » على الاطلاق ، فإن السلام هو بداية ونهاية حركة الوحدة العربية . وإنما المقصود أن تكون الوحدة عاملا فعالا فى توازن معقول للقــوى يردع كل مغامر أو متهور .

ولعل هذا فى نفس الوقت هو أحد الأسباب التى دفعت بهذه الدول إلى محاربة الوحدة ومعاداة القومية العربية منذ البداية ، ولعله أيضاً يفسر حملات الاستفزاز الصفيقة الرعناء التى دفع شاه إيران إلى شنها أخيراً على العرب عامة والتحرش بالعراق والتآمر عليه خاصة .

قاعدة العراق الأرضية

أصبحت القوى السياسية ترتكز اليوم فى التحليل الأخير على القوة الاقتصادية ، وجوهر القوة الاقتصادية بدورها إنما هى تلك الموارد الحيوية الحرجة التى تمثل « مفاتيح » الانتاج والتى يمكن أن نسميها الموارد الاستراتيجية .

فما هو الأساس الطبيعى لاقتصاديات العراق ، وما هى الأبعاد الاستراتيجية الأصيلة لقاعدته الأرضية ؟

لا شك أن الأرض الزراعية هى أول عناصر الثروة الطبيعية التى يملكها العراق . فالعراق يتمتع بقاعدة أرضية عريضة كأعرض ما تكون — على الأقل بالمقياس العربى — بل ربما كانت أعرض ما فى العالم العربى . فرغم أن ٧٠٪ من مساحة العراق السياسية صحراء ، فان المساحة الباقية صالحة للتثمير والتعمير ولا تقل عن ١٢١ ألف كم٢ (مساحة كل وادى النيل فى مصر ، للمقارنة ، ٣٥ ألف كم٢) . ورغم أن المساحة المستثمرة المزروعة بالفعل لا تزيد عن ١٢,٣٪ من كل مساحة العراق ، ورغم أن العراق زراعياً مساحة لا كثافة ، له مسطح ولكن ليس له عمق ، فان هذا لا ينفى أن إمكانيات التوسع الأفقى صمام أمن حقيقى للمستقبل . فى السنوات الأخيرة على سبيل المثال قدر أن مساحة المزروع بلغت ١٣,٥ مليون فدان منها ٧,٢ مروية ، بينما أن هناك أرضاً قابلة للزراعة ولكنها غير مزروعة تبلغ ٣٠ مليون فدان . وإذا كان تخلف الزراعة العراقية حالياً تكنيكياً وفنياً واضحاً بين كل دول الشرق الأوسط ، فإن هذا قصور مرحلى عابر ، وتظل الحقيقة المحورية قائمة وهى أن العراق إذا لم يكن دولة الحاضر فهو بالقطع دولة المستقبل . وهذا — فى حساب التاريخ والسياسة — خير على كل حال من أن يكون العكس ...

وإذا كانت الأرض والماء فى جسم الاقتصاد هى كاللحم والدم فى جسم الإنسان ، فان العراق لا يعوزه عنصر الماء . ومرة ثانية ، إذا كان العراق يعانى حتى الآن فى بعض الحالات (من مجاعة مائية) فذلك إنما يرجع إلى عدم كفاية مشاريع ضبط النهر الراهنة . ويكفى أن نعلم أن نحو ثلثى تصريف الرافدين حالياً يذهب بدداً إلى البحر . وقد وضعت الآن خطة كاملة لشبكة كثيفة من السدود والمشاريع جديرة فى النهاية بأن تعطى العراق كل الماء الذى يحتاجه لتثمير كل الأرض القابلة للزراعة فيه .

وحين يتحقق هذا فلن يكون ثمة ما يمنع من أن يتحول العراق إلى أضخم مزرعة قومية فى الوطن العربى . .

ولكن يبقى لموارد المياه فى العراق جانبها السياسى المباشر . فمن أسف أن مفاتيح هيدرولوجيته ليست فى يده وإنما تقع خارج حدوده . فنصف مياه دجلة يستمد من أمطار تسقط داخل حدود العراق وذلك فى « الربع المطر » فى كردستان . أما النصف الباقى فيأتى من الأمطار والثلوج التى تتساقط خارجه فى تركيا وإيران . والفرات أسوأ وضعاً : فمصدر كل مياهه خارج العراق ، والقليل منها يتأصل فى سوريا ، بينما تتحكم تركيا فى المنبع الحقيقى للنهر . والمحصلة العامة أن أغلب مياه الرافدين

– ٨٠٪ قُدِّر – لايتحكم فيه العراق وإنما الجارتان الجبليتان المطرتان تركيا وإيران .

وقد أثبت التاريخ خطورة هذا الوضع . فلو أن تركيا استغلت مياه المنابع باسراف أو أساءت تطهيرها لأثر ذلك على مائية العراق تأثيراً بالغاً . ولو أن إيران أقامت سدوداً على نهر الكارون فى منطقة الأهواز لحرمت غابة نخيل شط العرب كل قطرة ماء ، وهى التى تعتمد على مياهه الصيفية . وحتى الآن لم تتأزم العلاقة المائية حقاً بين العراق وجيرانه إلا ما كان من حوادث فردية محدودة تركزت فى الواحات الجبلية الصغيرة فى شرق العراق على الحدود الإيرانية حيث قطعت المياه عن بعض القرى والمدن ولكنها عادت فسويت . على أن من حسن الحظ أن حاجة الجارتين إلى مياه الرى لا يمكن بالضرورة إلا أن تكون حاجة تكميلية ثانوية للغاية بحكم غزارة وكفاية موارد المطر الطبيعى فى أحباسها . وحتى إذا ما حاولتا أن تسرفا فى دعاويهما المائية للرى ، فان أغلب أودية النهرين فى منابعهما جبلية ضيقة قزمية وقصارى ما يمكن أن يبنى عليها من مشاريع وسدود هى وحدات ثانوية ضئيلة القدرة والتخزين . وبمعنى آخر فان للعراق أن يطمئن – كدولة رى تقليدية – على ثروته المائية من الناحية السياسية لأنها « حق ارتفاق » تاريخى كما هى حق ارتفاق جغرافى .

هيكل الاقتصاد العراقى

وثمة عنصر آخر من عناصر القوة فى الموارد الطبيعية للعراق ، وهو التنوع . فالعراق الذى يترامى نحو ٨ درجات عرضية بين الشمال والجنوب ، لا يقل عن مصر (١٠ درجات) كثيراً فى الامتداد الطولى . وهذا الامتداد ليس مجرد تمدد أميبى عقيم ، ولكنه عامل إثراء وتنوع كبير فى إمكانياته الزراعية . فيه يجمع العراق بين المحاصيل المدارية وغير المدارية فى الجنوب : والمعتدلة والباردة فى الشمال ، فهو إذن رصيد مناخى لا شك فيه .

وحتى نأخذ فكرة مبسطة عن هذا التنوع الخصب يكفى أن نرى كيف أن الشمال فى كردستان – حيث يتركز ٨٠٪ من قمح وشعير العراق – يمثل « صومعة حبوب أو سلة خبز العراق » ، بينما أن الوسط فى منطقة « خاصرة » الرافدين هو بفواكهه وخضرواته الكثيفة « حديقة الجمهورية » ، فاذا ما وصلنا إلى الجنوب – وهو ما يعد جغرافياً وسكانياً فى آن واحد « بَطن العراق » – وجدنا صحفة الأرز الرئيسية فى العراق وغابة نخيله . . . ذلك إذن قطاع عرضى حى من الأقاليم الزراعية يساعد كثيراً فى سد حاجات الاستهلاك ، وهو ما ينقلنا إلى موضوع الكفاية الذاتية .

ليس ثمة دولة يمكن أن تحقق أو تسعى إلى الكفاية الذاتية فى عالمنا المعاصر بالقطع ، ولكن من المؤكد أنه كلما زادت قدرتها على ذلك – لا سيما الكفاية الغذائية – كان ذلك أدعى إلى قوة البنـــاء الاقتصادى والأساس السياسى للدولة . والموقف فى العراق هو كالآتى : حبوب تحتكر الأغلبية العظمى من المساحة المزروعة (٩١،٦٪ ، أكثر من ٩٠٪ منها يحتلها القمح والشعير وحدهما) ، إمكانيات للتوسع ضخمة ، إنتاج يستهدف التصدير ابتداء ولكنه يتأرجح من سنة لأخرى ما بين فائض وكفاية وعجز ، ومعنى هذا ، رغم اتساع المساحة المزروعة ، فان شدة انخفاض عائد الفدان التقليدى ينتهى بنا إلى إنتاج محدود فى النهاية . مثلا فى الفترة ١٩٤٨–١٩٥٢ كان متوسط الإنتاج من القمح نحو ٠،٥ مليون طن ، ومن الشعير نحو ٠،٧٥ مليون طن ، ومن الأرز نحو ٠،٢٥ ، بمجموع قدره ١،٤ مليون طن . هذا فى حين أن طاقة إنتاج الغذاء ضعف هذا مرات

ومرات ، فقد قدر أن العراق يمكن أن ينتج من الحبوب نحو ٩٫٥ مليون طن .

وأخطر من ذلك أن مستوى الإنتاج مذبذب بشدة من عام إلى آخر بحكم المناخ . فأغلب إنتاج القمح والشعير مطرى ، والمطر هنا مذبذب للغاية . حتى الأرز الذى يرتبط بالجنوب الاسفنجى الرطب ليس أقل تفاوتاً فى إنتاجه . ولهذا ومع تزايد السكان وارتفاع مستوى الاستهلاك لم يعد إنتاج الغذاء يحقق الكفاية الذاتية فى سنى النقص . حينذاك يستورد العراق قدر ما يصدر بضع مرات ربما .

هدية الجيولوجيا إلى العراق

يبقى أخيراً الموارد المعدنية . العراق يشبه سوريا إلى حد كبير من حيث أنه يملك قائمة مطولة مرهقة من عينات من المعادن لا تعنى كثيراً ولا تغنى إلا قليلا ، مبعثرة ممزقة . ولكن العراق ينفرد بعد هذا بثروة خطيرة من البترول تحمل أكثر من معنى ومن محمول سياسى واستراتيجى . فالرصيد المرصود منه يقدر الآن بنحو ٣٥٧٠ مليون طن ، أو ما يعادل ٩٫٥٪ من احتياطى العالم . وهذا يضع العراق فى المرتبة الخامسة بين دول العالم بعد الكويت فالسعودية فالولايات المتحدة فايران ، وقبل الاتحاد السوفييتى وفنزويلا . ومن المحقق أن هذا الرصيد يزداد مع تقدم الأبحاث والكشوف .

أما إنتاجاً فالعراق من « الثلاثة الكبار » فى العالم العربى ومن منتجى ومصدرى الصف الأول فى العالم . ولقد سجل الإنتاج فى عام ١٩٦٤ نحو الستين مليون طن . ويصب البترول دخلا سنوياً فى اقتصاد العراق ١٢٥ مليون دينار (١٩٦٤) . وهذا — الذى لا يضمن قائمة الصادرات ولكن يعد بمثابة صادرات غير منظورة — يمثل أكبر عنصر فى الدخل القومى للعراق ، وعصب اقتصادها ورخائها . والواقع أن البترول هو الذى قلب حياة العراق الحديث وحوله من حضارة شبه بدوية إلى مجتمع متطور ، ومن دولة « لافقرية » إلى دولة ترتكز على قاعدة مادية راسخة ، فكان للعراق بمثابة القطن لمصر .

هذا ، وقد كان بترول العراق حتى قريب يتركز فى الشمال فى كركوك أساساً ، ولكن من حسن حظ العراق فى أكثر من معنى أن قد أصبح هناك قطب جنوبى آخر هام للإنتاج فى منطقة البصرة يناظر ويوازن القطب الشمالى . فهذا التوزيع أنسب لأغراض التوزيع والاستهلاك المحلى من ناحية ، ولأغراض التصدير إلى الخارج من ناحية أخرى ، ولحفظ التوازن الإقليمى فى توزيع الثروة القومية داخل الدولة وبالنسبة لتوزيع الأقليات من ناحية ثالثة .

ومن الوجهة التطورية ، يمكن أن نقول إن البترول قد حول العراق من دولة رى ورعى إلى دولة زراعة وتعدين . بل إننا إذا اعتبرنا مدى ما تساهم به عائدات البترول فى اقتصاد العراق لأمكننا أن نقرر بلا تردد أن العراق « دولة معادن » .

به أصبح البناء الاقتصادى متعدد الأبعاد — أم نقول الأعماق ؟ — وأصبح يتألف من « طابقين » : موارد الزراعة على السطح وموارد البترول تحت السطح : موارد الجغرافيا المنظورة وموارد الجيولوجيا الدفينة .. والواقع أن العراق يتفرد بين الدول العربية فى أنه — مع الجزائر الآن — الوحيد الذى يجمع بين الإمكانيات الزراعية والثروة البترولية . ومن هنا فانه الوحيد مع الجزائر الذى يجد نفسه فى الموقف السعيد الذى يستطيع فيه أن يجد القاعدة الأرضية التى يوظف فيها دخله البترولى توظيفاً فعالا بناء . الموقف السعيد — كذلك — الذى يمكن فيه أن يمول زراعته ونهضته الزراعية والصناعية من رأس ماله البترولى ، بينما كان على البلاد الزراعية الأخرى كمصر أن تمول صناعتها من زراعتها أو من القروض الخارجية .

ومع ذلك كله فلم يحدث البترول فى العراق حتى الآن ثورة أو دفعة صناعية جديرة معقولة ، وذلك أساساً بسبب النظام السياسى الاجتماعى الاقطاعى والرجعى أو الانتهازى الذى لم يصف إلا أخيراً مع « الثورات الثلاث » . ولهذا يظل العراق حتى اليوم بئراً ضخمة أكثر من مصفى ، ويظل بتروله تعديناً لا صناعة . ولكن إرهاصات طيبة قد بدأت أخيراً ، وهناك مشروعات طموحة للبتروكيماويات والصناعات البترولية العديدة ولثورة تكرير حقيقية . ويمكن للعراق حقاً أن يتحول بفضل طاقته البترولية وطاقته الهيدرولوجية إلى ترسانة صناعية مرموقة وقلعة للقوة العربية .

مغزى الوحدة

هذه القوة الكبيرة بواقعها والأكبر بامكانياتها ماذا تعنى حين تقترن بقوة مصر الماجدة فى ظل الوحدة المجيدة المرتقبة ؟ أكثر من نتيجة تعنى ، وكل منها مفعم بالدلالات وردود الأفعال والظلال التى ستنعكس داخل وخارج المجال العربى على السواء . فأولا لا جدال أن ستكون هذه ـــ الجمهورية العربية الثانية كما قد نقول ـــ وحدة بين أكبر وأخطر قوتين فى العالم العربى ، تضم القطبين اللذين تبادلا مركز الثقل فى العروبة بالتناوب عبر التاريخ وبهذا تبدأ نواة الوحدة العربية الشاملة من أقوى وأرسخ قواعدها فى براعة استهلال يمكن وحدها أن تبشر بتمام التوفيق . وبهذا أيضاً تسقط نهائياً وإلى الأبد دعوى ودعاية الاستعمار الفجة السقيمة عن « تنافر » القطبين الجغرافيين تاريخياً . فلقد طالما روجت المناورات والمؤامرات البريطانية ، فى سعيها لتدق إسفيناً غائراً بين العرب ، إن النيل والدجلة لا يلتقيان ، وبذلك كانت تصطنع وتفتعل محاور وهمية متعارضة تقطع عبر العروبة وتقطع أوصالها . وها هما اليوم يلتقيان ليصبحا فى أرض الوحدة وليبنيا معاً أضخم قلعة مادية وبشرية فى ميدان العروبة .

وعلى الصعيد الخارجى ، ستقدم الوحدة على الفور أكبر وأغنى دولة فى الشرق الأوسط إطلاقا تتضاءل بجانبها كل من إيران وتركيا ، وتتحول معها أطراف العروبة من مناطق ضغط بشرى وسياسى منخفض إلى مناطق ضغط مرتفع ، ومن مواطن ضعف وخطر إلى مراكز قوة وأقطاب موجبة . وبهذا فان دولة الوحدة الجديدة ستقلب بصورة آلية كل موازين القوى التقليدية فى منطقة الشرق الأوسط ، وتفرض إلى حد بعيد محاور السياسة السائدة فى هذا المجال المترامى من قلب العالم . ولا شك أن القيمة العملية لهذا ستنعكس فى قوة المساومة والردع التى ستملكها الدولة الجديدة حين يأتى دور التسويات الإقليمية مع جيران العرب ، وهو لا بد آت يوماً ما . فليس يخفى أن حدود العرب فى آسيا مرصعة بالأقاليم السليبة Terra Irredenta ابتداء من عربستان إلى الإسكندرونة وبغير الوحدة وبغير دولة الوحدة لا نرى كيف يمكن استعادة هذه الألوية المفقودة وضمها إلى الوطن الأب Vaterland .

ومثل هذا أو أكثر منه يقال عن السرطان الاسرائيلى فى فلسطين المحتلة . فلا شك أن قيام دولة الوحدة الثنائية يضع هذا المسخ الدخيل بين شقى رحى ساحقة أو فى داخل كسارة بندق هائلة .

وصحيح أن العراق ليس له حدود مشتركة مع العدو ، ولكن الحد الأدنى من وحدة العمل العربى كفيل بأن ينقل حدوده « الميدانية » إلى جنب العدو وضلوعه . وبذلك يزداد العمل العسكرى ضده تنسيقاً والتحاماً . وباستثناء مصر ، فلا ريب أن العراق يملك اليوم أقوى قوة عربية ضاربة ، واجتماع القوتين على جبهتين من الشرق والغرب فى معركة واحدة يمكن أن يضع العدو فى قلب استراتيجية

الكماشة واستراتيجية التطويق والإحاطة واستراتيجية الرعب فى آن واحد .

أما داخل دولة الوحدة نفسها ، فواضح أنها لا تمثل كتلة أرضية متصلة واحدة ، بمعنى أن هناك فاصلا أرضياً كبيراً بين إقليميها . ونعترف بأن هذه حقيقة قد يؤسف لها ، ولكن لا ينبغى أن نبالغ فى تضخيم مغزاها . إنها ليست نقطة قوة بالتأكيد ، ولكنها فى نفس الوقت ليست نقطة ضعف شديد . من ناحية لأن الفاصل المسافى أقل مما يبدو على السطح فكم منا يدرك أن بغداد أقرب ، من حيث المسافة المباشرة وغير المباشرة ، إلى القاهرة من القاهرة إلى الخرطوم مثلا ، ولا تزيد كثيراً عنها بين القاهرة وحلايب أو السلوم ؟ هذا بينما أن الفاصل المباشر بين أقرب حدود الإقليمين يقل عن ذلك كثيراً جداً . ومن ناحية أخرى فان الفاصل الأرضى ظاهرة عابرة . فطالما كانت الوحدة العربية الشاملة هى الهدف، والوحدة العراقية المصرية طليعة لها وبداية ، فان الدولة الجديدة دولة مرحلة أساساً، والمستقبل جدير بأن يملأ الفاصل بين شقيها .

وما دامت الوحدة الشاملة هى الهدف النهائى ، فيستوى إذن أن تبدأ الوحدة على أساس جغرافى أو تاريخى ، أعنى على أساس الاتصال الأرضى والجوار المكانى أو على أساس التعاصر والتقارب فى درجة التطور السياسى والاجتماعى . وما على الدولة الجديدة إلا أن تنمى خطوط المواصلات بين قطريها بحماس وجد . ومن حسن الحظ أن الشبكة بينهما أصبحت ثلاثية ، تترامى فى الشمال عبر سوريا — لبنان ، وفى الوسط بطريق السيارات البرى الجديد بوصلة العقبة — الأردن ، وفى الجنوب عن الطريق البحرى حول الجزيرة العربية .

ويبقى فى النهاية سؤال أخير : ماذا تضيف الوحدة من الناحية المادية إلى طرفيها ؟

إن الوحدة بين مصر والعراق هى وحدة بين بيئتين متشابهتين من النظائر الجغرافية بوجه عام ، فكل منهما بيئة نهرية فيضية تغلفها شرنقة صحراوية أو استبسية شاسعة . وقد يبدو للنظرة الوهلية أن هذا الإقليم يكرر ذاك ، مما يحد كثيراً من إمكانيات التكامل الاقتصادى بينهما . ولكن الواقع أن هناك فروقاً محسوسة ودالة فى خط العرض والطول وفى خط التطور والإنتاج . فى خط العرض يبدأ العراق جنوباً حيث تنتهى مصر شمالا تقريباً ، وفى خط الطول يقترب العراق من عالم الاسبتس بينما تستقر مصر فى محيط الصحراء . وفى خط التطور تسبق مصر العراق بعدة عقود فى النمو المادى وفى نمو السكان ، فبينما تعانى الأولى من إفراط السكان يعانى الثانى من تفريطهم وندرتهم . وفى خط الإنتاج دخلت مصر الميدان الصناعى من أوسع أبوابه ولكن العراق لا يزال على عتبته .

ومن هذا وذاك جميعاً تنبع فروق هامة فى الانتاج الزراعى والرعوى والصناعى لا تجعل منهما اقتصادين متنافسين بقدر ما تدعو إلى وتمكن لكثير من التكامل الاقتصادى والتبادل التجارى : الحبوب والتبغ والجلود والصوف ومنتجات مراعى الألبان من العراق ، والمنسوجات والمصنوعات والأرز من مصر . أما الفارق فى التوازنات السكانية فيمكن الاستجابة له فى رأى الكثيرين بالتهجير المخطط من إقليم الضغط المرتفع إلى إقليم الضغط المنخفض . ولكن هذا الجانب الأخير أدخل فى سياسة المدى البعيد . ويكفى الآن أن نقرر أن الوحدة بين القطرين يمكن أن تتجسد مادياً فى نطاق عريض من التفاعل والتكامل الاقتصادى يضيف إلى قوة كل منهما بمثل ما تضيف إليهما على المستوى السياسى والاستراتيجى . ولقد بدأ هذا يترجم إلى واقع فعلى فى خطة تدريجية رشيدة منذ وضع اتفاق الوحدة الاقتصادية العربية موضع التنفيذ .

جمال حمدان

أصالة القوميّة العربيّة

نضرع



دكـــتور ابراهــيم جـمعه

● فى مجابهة هذه التيارات الايديولوجيــة الباغية ، برز مذهب القومية العربية نمطاً من المذاهب المصححة للسلوك الإنسانى ، يدعو إلى تحقيق الحرية والأمن والرفاهية داخل النطاق القومى العربى .

● وواقع الحال أن أيديولوجية القومية هى « دستورها المرن » الذى يرسم منذ البـداية مستوحياً حاجة القومية إلى أهداف تحققها ، وطرق تسلكها لتحقيق هذه الأهداف .

● والقيادة ذات الايديولوچية الواضحة ، حركة ديناميكية دائبة ، وقوة متدفقة دافعة ، وهى من الحركة القومية بمثابة الروح والقلب والفكر والعصب .

● والعرب بهذا أول من خط معالم السلوك القوى ، وأول من خرج الآراء الايديولوچية ذات الطبيعة الإنسانية وطبقهـا فى محيطه ، وجعلها ناموساً بشرياً فاضلا يهتدى بهديه من يشاء ويسلك سبيله من يشاء .

ترى ماذا تعنى « الايديولوچية » ، تلك الكلمة الدخيلة التى وجدت سبيلها إلى لغتنا القومية ؟ ولماذا آثرنا استخدامها لتدل على مفهوم أو مجموعة من المفاهيم حين نحاول إبراز المحتوى الفلسفى والمحتوى الواقعى للقومية العربية .

أما الكلمة الأجنبية فقد بلغ من شيوع استعمالها أن غزت لغات العالم مصحوبة بمفهومها الغربى الذى يعنى فى جملته مجموعة المبادىء التى ينطوى عليها مذهب من المذاهب القومية : والخطة العملية التى يرسمها ذلك المذهب لإحالة هذه المبادىء إلى واقع مادى يعيش المجتمع القومى فى إطاره . وقد يكون لقوميــة من القوميات أكثر من مذهب واحد ، بمعنى أنه قد تتعدد المذاهب داخل الفلسفة القومية ليوفى مجموعها ما تقصد القومية إلى تحقيقه من أهداف . ومن الخطأ أن يقال إنها تعنى « المثل العليا » أو المثل الفاضلة ، لأن بعض الإيديولوچيات تحمل فى طياتها الشر المستطير ، لأنها إيديولوچيات معتدية على حريات الشعوب ، مغتصبة لخيراتها ، مهددة لسلامة الإنسان .

ومن عجب أن تحاول بعض الإيديولوچيات تزييف مقاصدها بادعاء نوايا الخير . فالمذهب الامبريالى « الاستعمارى » يحاول إقناع البشر بأنه يهدف إلى تحضير الشعوب المتخلفة وإنهاضها ، فى حين أنه يعتصر حياتها وخيراتها ويعدو عـلى مصائرها ومقدراتها باسم التآخى والتحضير والترقية والإنهاض .

ولم تكن مبادئ النازية والفاشية التى قامت لتناهض المبدأ الامبريالى الاستعمارى أسلم طوية أو آمن مغبة ، فقد شهد العالم ما انطوت عليه تلك المبادئ المجتاحة من عنف وبطش بالأوضاع القومية وعدوان وبغى على مقدرات الأمم ، باسم دعاوى التخليص والإنقاذ ، أو تسويد الطبقة العاملة وتحقيق

سيادة الجماهير . كانت كلها فى لبها وجوهرها مبادئ عدوانية تعتمد على القوة الغاشمة لتحقيق النفع الخاص على حساب حريات الأمم ورفاهية الشعوب .

ويمثل المذهب الإيديولوجى اليهودى الصهيونى نوعاً خطيراً من مذاهب العدوان ، لعله خلاصة التواطؤ بين المذاهب العدوانية العالمية ، ونقطة التقائها فى البؤرة الاستراتيجية التى تتقابل عندها مصالح المعتدين ، ففى هذا المذهب تتحالف قوى الشر على ما قد يكون بينها من تنافر لتحقيق غاية مشتركة على حساب العرب .

وبهذا التواطؤ العالمى تحولت رغبة اليهود اليائسة فى إقامة وطن قومى على رقعة من الأرض فى أى مكان من العالم ، إلى رغبة عدوانية عريضة الآمال فى تكوين دولة تمتد فى الأرض العربية من الفرات إلى النيل !

وتشكل طبائع الشعوب أشكال مذاهبها القومية ، وينعكس فى إيديولوجياتها نوع نزوعها الفطرى وسلوكها الانسانى .

فالمذهب « الإمبراطورى » الاستعمارى الذى ينزع إلى التوسع على حساب الغير ، يرتد عند البريطانيين إلى طبيعة السلب والنهب التى درج عليها قراصنة البحار ، ويرتد عند من نحا نحوهم من الاستعماريين إلى طبيعة الحقد المركب والأثرة والأنانية والمنافسة فى ميادين الاغتصاب .

ومذهب اليهود مرتد بدوره إلى طبائع التزلف والختل والاستجداء والابتزاز التى درج عليها بنو إسرائيل فى حياتهم الخاصة والعامة ، فهم فى كل الظروف والأحوال طلاب منفعة ، لا يعرفون للكرامة الإنسانية معنى ، ولا يقيمون وزناً لاعتبارات السلوك . . هكذا نشئوا ، وهكذا عاشوا ، وهكذا سوف يبقون ما قدر لهم البقاء ، مطايا يركبها ذوو الأغراض العدوانية فى كل الأزمان . هم عبدة المال أينما كان المال ، به أرادوا أن ينشئوا دولة قومية فى أرض العرب حين عز أن يجدوا أساساً مشروعاً يقيمون عليه دولة لبنى إسرائيل . بالهبات المالية البريطانية التى أحسن بها عليهم بنو جلدتهم من البريطانيين ابتاعوا الأرض الزراعية فى فلسطين فى أعقاب أول مؤتمر يهودى عقد فى سنة ١٨٨٤ . هم الذين وزعوا ولاءهم فى الحرب الكبرى الأولى بين الألمان والإنجليز ، وعدهم الألمان بجزء من أملاك تركيا فى فلسطين ، ولم تلبث بريطانيا أن اشترت ولاءهم لها بوعد « بلفور » المعروف ، وسرعان ما قاموا بدور إيجابى حاسم فى تخريب الاقتصاد الألمانى والقوة العسكرية الألمانية مقابل ما ظفروا به من وعد الإنجليز !

وهم الذين قرروا فى مؤتمر بال عام ١٨٩٧ الذى تبلورت فيه الحركة الصهيونية وحددت أهدافها ، تأسيس شركة مالية يهودية مهمتها إنشاء دولة لليهود فى فلسطين . وهم الذين يمدون أيديهم للمال والأسلحة والأقوات استجداء واستعطافاً ، ويذلون رقابهم للدول الكبرى ، ينشدون منها العون ، فتسارع الدول الكبرى ذات المآرب العدوانية إلى بذل المال سخياً ، لتبقى « صنيعة الاستعمار » قائمة فى أرض المنطقة لصالح دول العدوان .

والجماعات المتقرصنة التى غذتها عادة طبائع السلب والنهب ، والعصابات المستجدية التى تمد اليد وتذل الرقاب ، كلاهما لا يدين بمبادئ القناعة والحق والعدل ، كلاهما يرى الحياة نهباً وسلباً وابتزازاً ، شريعتهما شريعة الغاب ، وطريقهما طريق القوة والغدر والتصنع والاحتيال ، بخلاف الجماعات الوادعة القانعة التى تدين عادة بمبادئ السلم والتعاون والإخاء ، وترى الحياة مشاركة ومقاسمة عادلة وتعايشاً سلمياً — بلا تقاتل أو تنازع أو اعتـــداء . مذهب الأولى أنانى مخرب يهدف إلى تسخير القوى البشرية والمادية فى أغراض العدوان والتخريب ،

ومذهب الثانية إنسانى يقوم على استغلال الطاقات البشرية والمادية فى الإنشاء والتعمير ، وتحقيق الرفاهية للبشر ، ودعم الحرية والسلام .

تهدف المذاهب العدوانية إلى التسلط والسيطرة وتحقيق الغلبة على الأمم الضعيفة بذريعة كاذبة خاسئة ، هى « القوامة » على الشعوب القاصرة بدعوى تحضيرها وترقية شئونها ، والتأليف بينها ، لخرطها جميعاً فى مجموعة بشرية كبرى لتحقيق المذهب القومى العالمى والحكومة العالمية ! وكان ذلك هو الاستعمار بعينه . . فى آسيا وإفريقية لم يفعل الإنجليز فى الهند والعالم العربى ، والفرنسيون فى الهند الصينية وشمال إفريقيا ، والإيطاليون فى الحبشة وليبيا ، أكثر من أنهم حرموا تلك البلاد حريتها ، وسلبوها خيراتها ، وحالوا دون نمو شخصيتها الدولية . . وكان النهم الاقتصادى هو العامل الأول فى التوسع الاستعمارى ، وكانت الغاية البعيدة هى التملك والاستغلال واستذلال الأمم الصغرى . ونشأ من كل ذلك « مذهب القوة » الذى يدين بالحرب



ولا يقيم وزناً للقيم الإنسانية ، والذى يسوغ للقوى اغتيال الضعيف واعتصار دمه ، وطيه داخل دوائر النفوذ .

فى مجابهة هذه التيارات الايديولوجية الباغية ، برز مذهب القومية العربية نمطاً من المذاهب للسلوك الإنسانى ، يدعو إلى تحقيق الحرية والأمن والرفاهية داخل النطاق القومى العربى ، بمقت الاستغلال والتحكم والسيطرة فى الداخل ، ويرنو إلى عالم يسوده الإخاء والتعاون والسلم وتتحقق فيه الكرامة لبنى الإنسان ، باحترام حقوق الأمم الصغيرة فى الحرية والحياة ، ومساندتها فى كفاحها ، وتمكينها من العيش الحر الكريم فى مجموعة بشرية متحابة تكره التنازع والتقاتل ، وتدين بمبادئ الحرية والحق والعدل والسلام .

— ٢ —

وثمة خلاف فكرى حول ضرورة الايديولوجية ولزومها لكل حركة قومية . ويتساءل المفكرون : أهى شئ يلازم حركات النهوض القومى ويرسم أهدافه وخططه ومداه القريب والبعيد منذ البداية ؟ أم هى بالنسبة للحركات القومية خلاصات من التجارب التى تمر بها الحركة فى كل مرحلة من مراحلها، تكتمل باكتمال حركات النهوض واستقرارها ، لا تخط ولا تعلن إلا فى النهاية ؟ .

وواقع الحال أن أيديولوجية القومية هى « دستورها المرن » الذى يرسم منذ البداية مستوحياً حاجة القومية إلى أهداف تحققها وطرق تسلكها . لتحقيق هذه الأهداف ، حتى تصل إلى الصورة الواقعية التى رسمها الوجدان القومى وحدد معالمها وخطط مراحلها ، وانطلقت الإرادة القومية تحيل الدستور المرسوم حقيقة واقعة . وفى الطريق إلى ذلك تلتقى الإرادة القومية بجملة من العقبات ، وتخوض جملة من المعارك ، وتكتسب من كل ذلك مزيداً من التجارب ، وتعدل من خططها وسلوكها ، وتحدد دوائر عملها ، وتصوب أهدافها حتى تبلغ غايتها وترسى قواعد ايديولوجيتها مصفاة واضحة المعالم والملامح والقسمات .

والإيديولوجية ضرورة ملازمة للحركات القومية ، وبدونها تصبح الحركة القومية « فورة حماس مؤقت » تستهدف تحقيق بعض الأغراض

القريبة التي تقف الحركة عند بلوغها وتركد وتتصف بالخلو من « الأهداف المستقبلية » التي تدعم الحركة القومية وتحمى مكاسبها وتمتد بعد ذلك لتحقق للجماعة القومية حياة أسعد وأرغد وللبشرية أوضاعاً أرق وأفضل .

والذين يرونها ضرورة ملازمة للحركات القومية منذ البداية ، يعتقدون أنها السياج الواقى للقضية القومية من أن تتنازعها أو تجتاحها مذاهب أخرى غريبة عنها ، فتبددها أو تنحرف بها عن مقاصدها الأصلية ، فتصاب بالضعف والعطب والرجعة والارتداد . والحركات القومية الحقة ديناميكية بطبيعتها ، لا تتعثر ولا تتوقف مهما اعترض سبيلها من العوائق والعقبات ، وكل حركة قومية مستهدفة خير الجماعة ، لا تضعف ، ولا تتأرجح ولا ترتد ، لأن لها من قوتها الدافقة ، وإيمانها بالمثل التي قامت من أجلها ما تستطيع به تخطى السدود وإزاحة العقبات .

والإيمان بالمثل ورسم الخطط وتصور الأهداف والانطلاق في ضوء المنهج المرسوم ، كل ذلك يعصم الحركة القومية من الوهن ، ويحررها من



الخوف ، ويجنبها العثرات ، ويكسبها المناعة ضد الأخطار التي تواجهها من الداخل ، أو تكتنفها من الخارج . ومن ثم كان من الضرورى أن يكون لكل حركة قومية منذ انبثاقها مثل ترسمها ، وأهداف تسعى إليها ، وتخطيط تسير فى هديه ، حتى تحقق وجودها واستقرارها وتطمئن إلى الوجود والاستقرار .

والذين يقولون بغير ذلك يغفلون الغايات الإيجابية الإبداعية للحركات القومية ، فالمذهب الإيديولوجى الإنشائى ضرورة لا غنى عنها إذا كانت الحركة القومية جادة مستهدفة ، وإلا فهى مجرد انقلاب وقتى يغير حاكماً بحاكم وحكماً بحكم ، فما لا صلة له بالنمو القومى وتحقيق غايات قومية فضلى لصالح الجماعة القومية . ومن ثم كانت الإيديولوجية ضرورة قومية حتمية — لا لنجاح الحركة القومية وإبلاغها الأهداف القريبة فحسب ، وإنما لرسم معالم الطريق لبلوغ أهداف أبعد مدى وأعلى قيمة ، تميزا لحركة ، وتسمو بها عن أن تكون مجرد انقلاب فى أداة الحكم لتحقيق المآرب الذاتية .

والقيادة عامل هام فى نجاح الحركة القومية ، وبقدر ما تكون القيادة رشيدة مخلصة تنشد خير الجماعة القومية ، ذات فكر أصيل لا تتملق الجماهير ولا تصانع القوى ولا تضعف أمام الأزمات والعقبات ، يكون نجاح الحركة مكفولا ، ويكون سيرها فى الخط القومى الصاعد . وقادة الحركات القومية أصحاب الفكر الإيديولوجى المنهجى هم الذين يخطون ببلادهم خطوات أمامية ، ويبرزون حركاتهم المتميزة ، ويحققون لبلادهم كسباً قومياً مؤكداً ، ترمقهم الأبصار بالاحترام والتعظيم — وهؤلاء يضفون على بلادهم مهابة لم تكن لها من قبل ، وينتشلونها من حال إلى حال ، ويحتلون لها المكانة اللائقة بها بين الأمم .

« والقيادة » ذات الإيديولوجية الواضحة ، حركة ديناميكية دائبة وقوة متدفقة دافعة ، وهى من الحركة القومية بمثابة الروح والقلب والفكر والعصب . . وافتقار الحركة القومية إلى قيادة ذات مثل وأهداف ، يسلمها إلى التخبط والأرجحة والضعف والانهيار ، ويجعلها أداة طيعة فى أيدى ذوى الأغراض من قناص المنافع الذاتية المحلية وخدام المنافع الدولية الخارجية .

ومن هنا كان الفكر الإيديولوجى والقيادة

ذات المثل هما الوقاية لكل حركة قومية من أن يصيبها العطب أو تنتابها الوقفات والنكسات .

— ٣ —

ليست القومية العربية حركة مقلدة لفكرة القوميات التي نشأت في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر لأنها أقدم وجوداً من ذلك .. هي قديمة قدم العرب ، بل هي أقدم وجوداً من قيام الدولة العربية التي صاحبت الإسلام .

والقومية عاطفة وروابط من التاريخ والمصالح قبل أن تكون وجوداً على شكل « دولة » .. وصحيح أن هدف القومية يتحدد غالباً في إنشاء دولة واحدة لأبناء الأمة الواحدة وتظل القومية مجموعة من العوامل المشتركة والفكر المشترك والتاريخ المشترك والاقتصاد المشترك حتى تترجم هذه العوامل إلى وجود سياسي مشترك هو الدولة القومية .

والقومية العربية بهذا المعنى حقيقة كائنة سابقة على ظهور الإسلام ، أثبتت هذه القومية وجودها الفعلي قبل الإسلام كعاطفة عربية وحركة عربية مدافعة ضد غزو الأحباش لشبه الجزيرة بقيادة « أبرهة » قبل بزوغ فجر الإسلام بخمسة عشر عاماً ، وعاطفة عربية وحركة عربية مدافعة ضد الفرس في موقعة ذي قار عام ٦١٠ ميلادية — في كلتا الحركتين وقف العرب ضد العادين على أرضهم بدافع من الشعور القومي والوحدة القومية .

استكملت القومية العربية شكلها بقيام الدولة العربية التي أوجدها الإسلام . في هذه الدولة نما المجتمع العربي وبرزت صفته السياسية واختفت فيه النعرة القبلية وانصهر العرب جميعاً في بوتقة واحدة ، وكونوا الأمة العربية المؤتلفة ذات الدولة القومية الموحدة . وغزت الروح العربية جميع البلدان التي كانت خاضعة لحكم الفرس وحكم الروم فاستعربت أقوامها وفنيت قومياتها في القوميـــــة الجديدة ، وذابت في هذه القومية كل المكونات التي كانت تميز شخصية الجماعات فوق رقعة الأرض الواسعة التي كونت دولة العرب القومية التي يعرفها التاريخ .

غزا العرب هذه الرقعة غزواً روحياً في ظروف لم يكن للعرب فيها من القوة العسكرية ما يستطيعون به التغلب على قوة الفرس وقوة الروم ، ولكن غزو المبادئ كان أقوى من غزو الجيوش .. ذلك أن العرب خرجوا من ديارهم يحمـــلون عقيدة دينية وجملة من مبادئ الحق والعدل والإخاء والحرية والسلام ، وكانت الجماعة البشرية حينذاك قد فقدت كل أمل في الحياة الكريمة في ظل نظم كسروية ورومانية باغية غاصت في لججها معالم الخير وهوت فيها القيم الإنسانية إلى هوة عميقة ليس لها قرار ..

مادية عاتية ، ومجتمع طبقي فاسد ، واستبداد وقهر واضطهاد ، المال غاية ، والآدميون ما بين سادة وعبيد ، والحكم سيف مسلط على رقاب العباد ، والعالم في انتظار العدالة الإلهية التي تخلص الإنسان من ظلم الإنسان .

في هذا المجتمع الإنساني اليائس برزت الأخلاق العربية الأصيلة دستوراً إيديولوجياً أخلاقياً ، جملته العقيدة السماوية ونسقت بنوده وهذبت حواشيه ، رد للإنسانية اعتبارها وانتشلها من وهدتها ، فبدل الظلم عدلا ، والخوف أمناً والحرب سلماً ، والرق عتقاً ، وآخى بين أتباع أحمد والمسيح ، وجعل الناس أحراراً كيوم ولدتهم أمهاتهم ، وسوى فيما بينهم ، وقرر مبادئ الديمقراطية والاشتراكية قبل أن تسن للديمقراطية والاشتراكية نظم وقواعـــد وقوانين .

ذلك هو المضمون الحضاري والمحتوى السلوكي للرسالة العربية الإنسانية التي انبثقت من أعماق الضمير العربي فلسفة تلقائية ، لم يتلقنها العرب عن أحد ، صدق بها قول ابن المقفع فيهم : « أدبتهم أنفسهم ، ورفعتهم هممهم وأعلتهم قلوبهم وألسنتهم »

فكانوا أساتذة أنفسهم ومعلمى ذواتهم ، لا يعرفون غير تجاربهم وظروفهم وطبيعة حياتهم معيناً تستقى منه الأفكار والآراء وتستمد منه المبادئ والقيم والأخلاق . والعرب بهذا أول من خط معالم السلوك القومى، وأول من خرج الآراء الإيديولوجية ذات الطبيعة الإنسانية وطبقها فى محيطه ، وجعلها ناموساً بشرياً فاضلا يهتدى بهديه من يشاء ويسلك سبيله من يشاء .

— ٤ —

قدر للعرب أن يدخلوا فى مجموعة من التجارب الجديدة ، قادهم إلى ولوج ميدانها الوضع السياسى للمنطقة ، أو بالأحرى جرتهم إليها الأقدار الغالبة والمقدرات التعسة البائسة . وعاش العرب فترة غير قصيرة من الزمن ليست من عمرهم يتنسمون نسيما غير نسيمهم ، ويأكلون كارهين من غير طعامهم ويشربون من غير معينهم ، فمرضت أجسامهم ونفوسهم واعتل كيانهم .

شملت التجربة التى دفعوا إليها كل نواحى الحياة سياسية واقتصادية واجتماعية . وشهد العالم العربى مسرحية هازلة مثلت على أرضه باسم الديمقراطية وسيادة الجماهير . واستحال المفهوم السياسى للديمقراطية الغربية عند التطبيق العملى فى وطننا العربى من تحقيق المساواة فى الحقوق السياسية بين الأفراد وحكم الشعب عن طريق الشعب، إلى أنواع من سيطرة الأحزاب على مقدرات الجماهير وتزييف إرادتها واستغلال ثقتها فيما عاد عليها وعلى البلاد بالوبال والدمار . واستحال المفهوم الاجتماعى لهذه الديمقراطية فى ظل النظام الحزبى من الرغبة فى تطوير الطبقات الدنيا وتحريرها من العوز والفاقة ورفع مستواها الثقافى والاجتماعى والاقتصادى ، إلى أنواع من الوصاية على الجماهير لم تفز فيها الجماهير بشئ يكاد يقيم الأود ، بقدر ما استغلت تلك الوصاية فى الاتجار بالأقوات والأرزاق .

وكان أمراً عجباً أن نمارس الجماهير العربية أنواعاً من الحكم الديمقراطى وهى مسلوبة الحرية، مقاليدها ليست بأيديها ، وحكامها صنائع للأجانب من غاصبى حرية العرب العادين على مقدساتهم العربية .

وكان أمراً عجبا أن نمارس أنواعاً من الحكم الدستورى استقيت من معين غربى لا تستسيغه أذواقنا ونفوسنا ، وقيست على احتياجات مجتمعات غير مجتمعنا ، هى محصلات لتطور الفكر السياسى الغربى فى تسلسله وانحداره من العصور الوسطى إلى عصر النهضة الأوروبية ، فعصر الانقلاب الصناعى ، فعصر الثورة الفرنسية ، فعصر التطور القومى الأوروبى والمذاهب الأوربية الحديثة . . . وتلك سلسلة من التطور غريبة عنا ، تستوحى أصولها ومقوماتها ومبررات وجودها من واقع غير واقع العرب، ومن ظروف غير ظروفهم العربية .



وكان أمراً عجباً أن نمارس أنواعاً من ديمقراطية الغرب فى ظل إقطاع يجعل المجتمع طبقتين اثنتين ، طبقة مثرية إلى القمة ، وطبقة خالية الوفاض متردية فى الحضيض ، الأولى تزعم أنها « صاحبة المصالح الحقيقية » التى من أجلها كان التشريع والتقنين ، والثانية لا وجود لها فى الواقع الاجتماعى للدولة رغم ما نصت عليه الدساتير وما فاضت به خطب العرش من وعود فى شأن الطبقة الكادحة ، ذراً للرماد فى العيون وإخفاء للواقع المر الأليم .

فى ظل النظام الديمقراطى الغربى المستعار ، انقسم العرب شيعاً وأحزاباً ، ودبت بينهم الفرقة ، وسادت الشحناء ، وتحققت للغرب أغراضه الآثمة من تفكيك الأوصال ، وتمزيق الشمل ، وإحداث الثغرات وشغل العرب عن هدفهم الأسمى فى الحرية والاشتراكية والوحدة ، على نحو ما يفهمها العرب من خلال تاريخهم وعقائدهم وعاداتهم وأعرافهم منذ القدم .

فباسم التحضر والتمدين ، وباسم الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية فى المجال السياسى والمجال المعيشى ، وباسم الحرية الفردية والتعامل الحر فى المجال الاقتصادى ، وبأسماء شتى كاذبة خادعة نمقتها الدساتير وزينها الساسة من عملاء الأجنبى وأعوانه ، باسم هذا وذاك ، وفى ظلاله الكئيبة الثقيلة ، عاش العرب فى واقع تعس أليم فترة طويلة من تاريخهم الحديث .

وفدت على دنيا العرب تلك المبادئ والمذاهب التى غضت من شأن الرأسمالية وشأن الديمقراطية الغربية وصورتهما مجموعة من المساوئ ، وزعمت أنها البلسم الذى يشفى جراح النفس ويعيد الروح إلى الجسم الذاوى ، ويبعث الحياة فى جموع الآدميين الذين عضتهم الرأسمالية بأنيابها الزرقاء ، ومزقتهم الديمقراطية الغربية إرباً وأشلاء . وزادت الأفكار الوافدة من حيرة العرب وأوقعتهم فى بلبلة فكرية عاتية ، فعظمت الطامة وفدح الخطب وغرق العرب فى دوامة هائلة ليس لها قرار .

وكان على العرب أن يدركوا حقيقة المبادئ والمذاهب الغربية حين وفدت ، وحين طبقت ، وحين زحمها غيرها وحين أصبحوا لها فرائس وضحايا . . كان عليهم أن يدركوا بادئ ذى بدء أن الثورة الفرنسية التى شرعت مبادئ الحرية والإخاء والمساواة ، لم تلبث أن تنكرت لجوهرها داخل مهدها حين انقلبت بعد قليل دكتاتورية فوضوية تخوض بحار الدم فوق الجماجم والعظام . . وأن « روبسبيير » حينما أراد أن يدفع بها دفعاً إلى الأمام كانت قوى الرجعة أكبر من قواه . . وكانت « المقصلة » مصيره المحتوم ، زهقت بين شفراتها روحه وزهقت معها مبادئ الحرية والإخاء والمساواة .

وكان على العرب أن يفطنوا إلى أن الثورة الأمريكية التى قامت لتقضى على الاستعمار الأوروبى فى القارة الجديدة . . وأن مبدأ « مونرو » الذى دعا إلى تحريم الاستعمار الأوربى فى القارة الأمريكية ، وأن مبادئ الرئيس « ولسون » الأربعة عشرة التى دعت إلى وقوف أمريكا إلى جانب الأمم صغيرها وكبيرها لكفالة الحقوق المشروعة لبنى الإنسان وصيانة حقوق الأمم فى تقرير مصيرها واختيار النظم التى تلائمها . . كان عليهم أن يدركوا أن ذلك كله لم يكن إلا ترديداً لصرخات الألم ، وصدى للصوت المتوجع مما كان قد أوقعه الاستعمار الأوربى بسكان القارة الأمريكية ، وأن الدعوى برمتها لم تزد عن أن تكون مجرد هتاف بمبادئ الحرية وتقرير المصير ، إذ لم تلبث أمريكا بعد أن حصلت على حريتها ودعمت وجودها واستقلالها ، أن انساقت فى طريق الغواية والاستغلال ، قادتها الغواية إلى الاسهام فى الأحلاف العدوانية الغربية منذ كان اتحاد غرب أوروبا ، ومنذ كان مشروع مارشال ، ومنذ كان حلف الأطلنطى ، ومنذ كان حلف بغداد ، ومنذ كانت كل الاتفاقات الباغية التى عقدت سراً وجهراً بين قناصة الشعوب وقتلة الحريات .

وكان على العرب أن يدركوا أن الثورة الروسية التى قامت لاستنقاذ الشعب الروسى من ظلم النظام القيصرى وسوءاته وتحقيق مطلب الروس فى الحرية والخبز والسلام ، منذ نهايات الحرب العالمية الأولى ، لم تلبث أن تحولت إلى نظام آلى صارم وخضوع رهيب لمبدأ الطاعة الحديدية التى فرضتها الثورة الروسية ورأتها الوسيلة الناجعة لاقرار نظامها وبقائه

وإشاعته عن طريق العدوى وسريان السموم فى الأجسام .

وكان الزمن على كل حال كفيلا باستنباط العظة من التجارب القاسية والمعاناة والوقوع فى المآزق والنكبات .

تمثلت لهم الديمقراطية الغربية على حقيقتها استعماراً عسكرياً ، وتفرقة سياسية وعنصرية ودينية ، وحزبية وصراعاً على كراسى الحكم ، وهوة سحيقة بين الحاكمين والمحكومين .

وتمثلت لهم الرأسمالية الغربية استغلالا مادياً خالياً من الروح الإنسانى ، واحتكاراً يعتصر الخيرات العربية ليصبها فى المخازن والخزائن خامات وأموالا على حساب إفقار الأمم وإذلال الشعوب .

وبدت لهم دعوى الشيوعية على حقيقتها خطراً يتخطى الحدود لينفذ إلى أجسام الأمم ، يحتال الكيانات ، ويأكل اللحم والعظم ، ويشيع الرعب والصراع ، ويهون من شأن المقدسات الوطنية والمعتقدات الدينية — باسم الحرية والخبز والسلام .

بدت لهم بشاعة المثل الأعلى المادى الرأسمالى وبشاعة المثل الأعلى المادى الشيوعى بقدر سواء ،

كل منهما لايتلاءم مع عقيدة العرب فى المسيحية وعقيدة العرب فى الاسلام ، تلك العقيدة المشتركة التى تكره الالحاد المادى وتمقت الفوضى وتنفر من العدوان على الحريات .

أغمض العرب عيونهم عن بريق الشعارات الخالب ، رأوا فيها وهجاً يؤذى الأبصار ويعمى الأفئدة ، وزيفاً من القول وبهتاناً مجته العقول ، ولفظته الأفهام ، وطرحته جانباً ، لتبحث عن الحقيقة المفقودة تنشدها فى ثنايا الضمائر وأغوار الأعماق . كان عليهم أن يفطنوا إلى كل ذلك وأن يدركوه ويعوه ، وأن يخرجوا من الأسر الذى وقعوا فيه ، ليبحثوا عن ذواتهم النقية ، ويثوبوا إلى نفوسهم الصافية عندما كانوا أمة أصيلة ونسباً عريقاً يتميز بخير ما فى البشر من مآثر ومحامد وحسنات .

ووقع الشك الأكبر فى صحة المذاهب الأجنبية جملة وتفصيلا .. وكفر العرب بالمذاهب الوافدة والمبادئ المستعارة والشعارات الزائفة ،

وكانت الصحوة العربية الكبرى . وكان خروج العرب من الدوامة الهائلة التى غرقوا فى لججها وتاهوا فى بحرها المتلاطم الأمواج .

لم يكن العرب بحاجة إلى وقت ليعثروا على الجوهر العربى المفقود .. ذلك أنهم ثابوا سريعاً إلى الماضى العربى الأصيل ، لم يقلبوا من أجل العثور عليه صفحات التاريخ ، ولم يجلسوا إلى معلم يرشد أو يقود ، بل كان العود إلى الماضى اكتشافا فى أغوار النفس العربية وانبثاقا من أعماق الضمير العربى .

قليل من التحليل النفسى فى الفترة القصيرة التى كفروا فيها بالمبادئ والمذاهب الأجنبية ، أوقعهم على الجوهر العربى المفقود .. كانوا فى هذه المرة ، كما كانوا منذ القدم هداة أنفسهم ومعلمى ذواتهم ، طفت من فورها خصائصهم فوق سطح الفكر اشراقة من إشراقات العقل الباطن أشبه ما تكون بالإلهام .

والكفر بالمبادىء الأجنبية يمثل الجانب السلبى من التفكير القومى ، وتستغرق السلبية عادة وقتا يقصر أو يطول حتى تتحول إلى فكر يعود إلى العمل الإيجابى .

ولكن العرب لم يمروا بالمرحلة السلبية التى مرت بها الأمم الأخرى قبل أن تهتدى إلى الطريق .. ذلك لأن حياتهم فى الآونة الأخيرة من تاريخهم كانت كلها سلباً ضخماً بلا إيجاب ، وكانت الدروس المستفادة من تاريخهم الحديث كافية للتعرف على كوامن العلل والوقوف على أسباب العلاج .

كانت الصحوة العربية إيجابية منذ لحظاتها الأولى .. كانت عوداً إلى بدء .. وارتداداً إلى أصالة . لم تتطلب بحثاً ، أو تنقيباً ، أو استعارة ، أو اقتباساً من نظم الغير . كانت عزوفاً ونأياً وبعداً

عن كل ما هو غير عربى . . كانت استقاء من ذلك الرصيد العربى الضخم فى المبادئ والنظم والطرائق المعاشية والقيم الإنسانية والأخلاق .

وأدرك العرب أن الحيـاة التى يريدون أن يحيوها ، لا بد أن تعتمد لا محـالة على ركيزتين أساسيتين هما الاصالة والتطوير .

أما الاصالة فركيزة جذرية لا بد أن يرتكز عليها البنيان العربى الجديد . . ذلك أن العرب فقدوا ذواتهم عندما تخلقوا بغير أخلاقهم ، ولبسوا غير أثوابهم ، ومارسوا أنماطاً من الحياة غير أنماطهم ، واستعاروا من المبادئ والنظم ما لم يقس على طبائعهم، وما لم يتجاوب مع احتياجاتهم تجاوباً عقلياً وشعورياً، فعاشوا حياة صناعية ضالة ضاقت بها نفوسهم واختنقت فيها أرواحهم ، شأن الذين يعيشون فى غير واقعهم التاريخى المتطور كارهين مكرهين .

أما التطوير فضرورة اقتضاها سير الزمن وتغير الظروف والأحوال ، والعربى لا يتجاهل سنة التطور ، لأن مطالبه فى القرن العشرين تختلف عن



مطالبه فى بداوة الجاهلية ، ومطالبه غداة بزوغ فجر الإسلام ، ومطالبه فى العصور الوسطى . . والعرب هم الذين أنشئوا العلاقات الدبلوماسية ، وشجعوا الوفادات ، وأعطوا مما لديهم علماً وثقافة وخلقاً ونظماً ، وخرجوا بالقومية من نطاقها الجغرافى المحدود إلى نطاقها الإنسانى الفسيح ، وأدوا بذلك دورهم فى تطوير البشرية والتقدم الإنسانى ، فكيف بهم لا يؤمنون بالتغير والتبدل والارتقاء والتطوير ؟

واهتدى العرب إلى جوهرهم العربى المفقود . وعلى أساس من الاصالة والتطوير كان البعث العربى الجديد .

* * *

تمثلت القومية العربية فى مجموعة من المعانى والمبادئ التى عرفها العرب قبل أن يخط الإنسان المتمدين معالم السلوك القومى فى شكل مبادئ وقواعد ونظريات . تمثلت فى مبادئ الحرية الفردية والحرية القبلية وحرية الجماعة القومية قبل الإسلام . كما تمثلت فى وحدة العشيرة ووحدة القبيلة ووحـــدة الجماعة القومية التى تبدت فى مواجهة الفرس والأحباش فى وقت سابق على الإسلام . وتمثلت فى الحرية والوحدة طيلة حياة الدولة القومية التى أنشأها العرب ونبه بها ذكرهم فى التاريخ .

تمثلت فى الشورى منذ كان العرب بدوا يدينون بحرية الرأى ويتجملون بالشجاعة فى الجهر به ، ويحاجون فى الحق ، ويقنعون أو يقتنعون .

وتمثلت فى المساواة منذ كان اعتداد العربى بقيمته الذاتية واعتزازه بوجوده ، وإحساسه بقيمته فى حياة الجماعة — بلا نظر إلى منزلة اجتماعية أو مال أو سلطان ، ومنذ ساوى العرب فى دولتهم الواسعة بين الأجناس والألوان .

وتمثلت فى الإخاء والمروءة والنجدة والمحبة والتعاطف ، منذ كان العرب بداة تصدر فعالهم عن طبائعهم الباطنة ، وسجاياهم الموروثة ، ومنذ جعلوا من هذه الخلال بعض البنود فى دستورهم الأخلاقى غير المسطور إبان حكمهم الطويل .

وتمثلت فى الديمقراطية والاشتراكية والتعاونية كما فهمها العرب الأوائل ائتناساً بالرأى والشورى والمشاركة فى الخيرات وتعاوناً على البر ، قبل أن

تشرع للديمقراطية والاشتراكية والتعاونية نظم ومبادئ وقوانين .

وتمثلت فى القيم الروحية العربية التى نأت بالعربى فى كل العصور عن أن يكون أداة طيعة للمادة أو عبداً مسخراً لها ، يؤثر الحياة العزيزة فى ظل قساوة العيش على الحياة الناعمة الوادعة فى مجالات الاستعباد ، يبيت طاوى الحشا سغباً ، لا يفرط فى كرامته ولا يبيع نفسه من أجل المادة ، وعرضها للشيطان .

وتمثلت فى تحرير البشرية من غوائل البطش والقسر والفاقة وفى مناصرة الضعيف والانتصاف له من قاهره منذ أصبح العرب رسلا للعدالة السياسية والاجتماعية ، يعلون فى مجتمع العصور الوسطى قدر الإنسان .

وتمثلت فى الإيمان بالحق الذى هو لها والواجب الذى هو عليها ، لا تفرط ولا تعدو ، لا تحيد ولا تنحرف عن الجادة ولا تعرف التبعية والاستذلال .



هى جملة من الخصائص الفضلى ، تبعث من أغوار الوجدان العربى وسطا معتدلا لا يسرف ، ووزنا منضبطا لا يختل ، ونمطا فريدا لا يشبهه نمط ، شاء ربك أن تكون كذلك حتى يستبين النور من الظلام ، ويتضح الحق من الباطل ، ويميز الطيب من الخبيث : وتهتدى البشرية وتنأى بجانبها عن الزيغ والضلال .

لقد جهد الفلاسفة الغربيون يفكرون ، منذ نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن الذى يليه ، فى الأسس والدعائم التى يمكن أن تنبنى عليها الوحدة لجماعة تريد أن تنشئ كياناً قومياً مستقلا يتمثل فى وحدة سياسية قومية .

وكانت محصلة الفكر فى ذلك لدى الألمان أن اللغة أو اللغة والجنس هما الأساس فى الوحدة ، وكان يكفى عندهم أن تتكلم الجماعة لغة واحدة وأن تنتسب إلى دم واحد لتستطيع أن تكون أمة وتنشئ لهذه الأمة دولة قومية .

وكانت محصلته لدى الفرنسيين أن الإرادة المشتركة بين جماعة من الناس ، والمسطح السياسى الذى يمكن أن تمتد إليه الدولة هما الأساس فى تكوين الأمة والوحدة والقومية .

وكانت محصلته لدى البريطانيين أن الدولة فى اتساعها القائم واتساعها المنتظر هى وعاء الأمة وإطار القومية .

وكانت محصلته لدى الروس أن الأمة هى الجماعة المستقرة التى كونها التاريخ ، تجمع بين أفرادها اللغة والأرض والحياة الاقتصادية والتكوين الفنى الذى يتجلى فى الثقافة المشتركة مع حق كل جماعة قومية فى تقرير مصيرها بشرط ألا يعلو هذا الحق على النزعات الوحدوية التى يهدف إليها الاقتصاد الاشتراكى السوفيتى .

وكانت محصلته عند الأمريكان شيئاً من إرادة الوجود الجماعى وحق الجماعة فى تقرير المصير .

وكل تلك نظريات قاصرة ومغرضة ، يتبين قصورها فى نقص الأسس وانتحالها وتزييفها ، فلا تكفى اللغة أو اللغة والجنس ، ولا يكفى الدين أو الدين والجنس ، ولا تكفى الدولة والمسطح السياسى التى تمتد إليه ، ولا تكفى الإرادة المشتركة بين جماعة من الناس – ولا يكفى هذا ولا ذاك ، لإقامة كيان قومى لأمة من الأمم ، لأن

الكيان القومى القوى الثابت يكتسب وجوده وبقاءه واستمراره من مجموعة من الدعائم والأسس والمقومات ، ليس الجنس والدين والدولة منها فى شىء ، إذ ليس فى الوجود أمة أفرادها جميعاً من جنس واحد ، وليس على وجه البسيطة أمة يدين أفرادها جميعاً بدين واحد ، ولا تصلح الدولة أساساً فى الأمة ، لأن الدولة تكوين سياسى من صنع الساسة ، والأمة تكوين طبيعى من صنع الله .

ويكاد يلمس تعريف الروس للأمة لب الحقيقة وجوهرها ، ويضيف إلى التعريف رواء آخر حين يذكر حق الجماعة القومية فى تقرير مصيرها ، ولكن هذا كله لم يلبث أن انهار عند التطبيق العملى والتحقيق الواقعى . . . والتعريف منطبق إلى حد بالنسبة للقوميات المحلية فى الجمهوريات السوفييتية ، وقد يكون صالحاً « للاستهلاك الداخلى » ، ولكنه كان عند « التصدير » يشكل خطراً داهماً على الفكرة القومية خارج النطاق السوفييتى . . ، فعلى الرغم مما ذهب إليه التعريف الروسى من أن الشعب وحده فى كل أمة هو الذى يملك الحق فى تقرير مصيره ، وأن ليس لأية قوة أن تتدخل فى حياة غيرها من الأمم بطريق من طرق القوة لتخريب عاداتها وأعرافها وانتقاص حقوقها والعدوان على مرافقها ومؤسساتها على الرغم من هذه الدعاوى المنسقة تزحف الشيوعية العالمية زحفاً متستراً تخترق حدود القوميات الأخرى ويغير عليها فى مكامنها ، ليذيبها فى قومية المبدأ الشيوعى ، ويوقظ فى هذه المكامن حرب الطبقات .

والإغراض واضح فى نظرية الفرنسيين ، والبريطانيين فى الأمة ، والنظرية عندهما وثيقة الصلة بمذهب الدولتين فى الاستعمار ، صيغت هكذا عند هؤلاء وهؤلاء لتبرير التوسع الاستعمارى عند الدولتين ، ينطوى خطرها ويكمن فى اعتبار الأمم التى دخلت فى حوزة الفرنسيين أعضاء فى الأمة الفرنسية وبلادها أجزاء من الوطن الفرنسى ، والأمم التى دخلت فى حوزة البريطانيين أعضاء فى الأمة البريطانية وبلادها أجزاء من الوطن البريطانى .

والأمريكيون حديثو عهد بالصراع الاستعمارى وهم يجرون وراء الاستعمار على غير طريقة الفرنسيين والبريطانيين . . . هؤلاء أدركوا أن عهد التوسع الاستعمارى قد انقضى ، ورأوا بأعينهم تقلص الرقعة المستعمرة من العالم ، وشهدوا حركات التحرر قائمة على قدم وساق فى كل مكان . . ومن ثم لم يدلفوا إلى المجال الاستعمارى بدعوى أيديولوجية من نوع الدعاوى الزائفة التى دلف بها الفرنسيون والبريطانيون إلى هذا الميدان . وكانت لهم أساليب أخرى تفتقت عنها أفكار الاحتكاريين والساسة الذين ساروا فى ركب الاحتكارات ، وغلبت على نزوعهم فى هذا المجال أساليب الإغراء المادى استغلالا لحالة التخلف والفقر التى كان البريطانيون والفرنسيون جناتها فى البلدان التى نكبت باستعمارهم ، عرضوا المساعدات المادية والفنيـة طعماً يصطادون به المنافع والموارد والمراكز الاستراتيجية ومناطق النفوذ .

عجزت الجماعات الأوروبية الحديثة ، وهى تحاول العثور على أسس تقيم عليها وحداتها السياسية وتبرر بها بناء قومياتها الخاصة ، عن أن تجد الدعامات الكافية والركائز الثابتة التى يعتمد عليها البناء القومى .. وفسرت كل جماعة مفهوم الأمة والقومية على النحو الذى يحقق أطماعها فى التوسع والاستعمار ، وصدق بذلك القول بأن أخلاق الشعوب ترسم مذاهبها الأيديولوجية وتخط نوع سلوكها ونزوعها . وبدأ هزال النظريات الأوروبية فى تحديد مدلول الأمة والقومية واضحاً فى نقص المقومات وضعفها وانتحالها ، وفى تزييف المفاهيم واصطناعها لتبرير نوايا الغدر وأحكام أساليب العدوان .

وبحسب القومية العربية أن تنفرد بين قوميات العالم بجملة من الأسس والدعائم والمقومات، يأخذ بعضها بحجزات بعض أخذاً قوياً متماسكاً لينشىء القاعدة المتيـدة للكيان العـربى القومى .

فعلى حين تلتمس القوميات الحديثة أسباب قيامها من ذريعة يعتورها الوهن أو أخرى يغلفها الضلال والزيف ، تقف القومية العربية شامخة ترتكز على أرض صلبة وتعتمد على عدد كاف من مقومات البناء القومى ، من وحدة الأرض ، ووحدة التاريخ ، ووحدة اللغة والفكر والثقافة ، ووحدة العادات والتقاليد والأخلاق ، ووحدة المصالح العادية والمعنوية ، والأخلاق ، ووحدة التصميم والعزم والنضال ، وإرادة الوجود الجماعى — كونتّها الطبيعة ، ووثقها التاريخ ودعمها الاستقرار ، وقواها التفاعل والتجاوب ، فأصبحت وجوداً حياً منبثقاً من وجدان عربى صاف ، لم يرسمها فكر أيديولوجى متفلسف ، ولم ينتحل أسبابها ومقوماتها داعية من دعاة السياسة ، أو قائد من قواد الفكر .

بحسب القومية العربية أن تكون أصيلة فى وجودها ، كاملة فى مكوناتها ، فريدة فى أهدافها شاملة فى مراميها ، سالمة فى طبيعتها ، انسانية فى نزوعها ، صادقة فى اتجاهاتها ، تشكل المثل الأعلى الايديولوجى فى غير ما زهو أو صلف أوكبرياء .

على غرارها قامت القوميات ، لأنها أسبق وجوداً من قوميات القرن التاسع عشر ، ومن معينها استقى الغرب المبادئ أشكالا خلت من الجواهر ، ومسميات تجردت من المضامين ، فان كان ثمة جوهر فى قومية غربية فهو جوهر العدوان العاتى ، وإن كان ثمة مضمون فيها فهو مضمون الأنانية البـــاغية .

إبراهيم جمعه

لماذا الاشتراكية الديمقراطية ؟ :

من العقائد الفكرية التى يحتدم حولها الجدل عقيدة الاشتراكية الديمقراطية .

ولعل السبب كما يقول الملحق الأدبى للتايمز « إن الكثيرين يجدون صعوبة فى تعريف الاشتراكية الديمقراطية » .

ولكن مستر « جليس راديس » مؤلف أحدث كتاب أصدرته المكتبة الغربية عن « الاشتراكية الديمقراطية » يدافع بحرارة وعمق عن هذه العقيدة ، ويذهب إلى أنها مذهب فكرى متميز . ومن ثم يفرد راديس صفحات كتابه ليبرهن على أن الاشتراكية الديمقراطيـة مسئولة ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، عن كثير من الانجازات الطيبة فى عالمنا المعاصر . فهى فى جوهرها تعنى تطبيق مبادئ الحرية والمساواة فى الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

ومع ذلك ، فان الملحق الأدبى يثير بعض « التحفظات » حول هذا الكتاب : منها مثلا قوله إن هذه الدراسة قد تكون « متحيزة » إلى حد ما ، ومن المحتمل ألا يقتنع بما فيها إلا عدد قليل من القراء .

ولكن الملحق الأدبى يقول إن « ميزة » هذا الكتاب الرئيسية تكمن فى أنه يطلعنا على أنموذج مثالى للطريقة التى يفكر بها المثقفون الاشتراكيون « الذين يقفون فى الوسط » ، من المشكلات السياسية . ومن ناحية أخرى يتميز هذا الكتاب بأنه يقدم فى عدد قليل من الصفحات معلومات دقيقة عن نشأة الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية فى أوربا ومواقفها وسياستها وانجازاتها . ثم يتناول المؤلف ما حققته الاشتراكية الديمقراطية فى مجال التطبيق . ويتكلم عن التنظيمات الاشتراكية مثل النقابات والتعاونيات . ويخلص المؤلف إلى رأى مفاده أن المشاكل الجديدة التى تواجه الدول المتقدمة لن تحلها سوى الاشتراكيـة .

ومن ثم فالكتاب ، كما يقول الملحق الأدبى ، يعد مدخلا للفكر الاشتراكى الديمقراطى الحديث .

لماذا اشتراكية عربية؟

دكتور علي التغلبي



● إن وضوح الغاية فى البناء الاشتراكى بالاضافة إلى أنه عاصم من الانحراف ، عزاء عن آلام الجهد المبذول، وحافز قوى على مزيد من الجهد البناء .

● لا ينبغى لأى اشتراكى أن ينحدر على منزلقات الجدل الفكرى إلى حيث يجد نفسه فى فى مواقع أعداء الاشتراكية ، ولعل أقوى ضمان ضد هذا التزلق أن يكف بعض الاشتراكيين عن التعصب الأعمى لما يعتقدون أنه الصواب .

● إذا كنا متفقين على أن جوهر الاشتراكية هو إلغاء الاستغلال ، فلا بد من أن نتفق على أن إلغاء الاستعمار وإلغاء التجزئة هما إلغاء للاستغلال الرأسمالى ، مثلهما فى هذا مثل إلغاء سيطرة الرأسماليين على أدوات الانتاج .

ليس الحق كله !

من أخصب المناقشات التى شغلت وتشغل المثقفين العرب ذلك الحوار القائم حول « الاشتراكية العربية » . إن الذين يجادلون فى « الاشتراكية العربية » يقدمون بديلا عنها « الطريق العربى إلى الاشتراكية » أو « التطبيق العربى للاشتراكية » . ويحتدم الحوار حتى يكاد ينبئ بأن وراء الكلمات المختارة موضوعاً يتجاوز فى أهميته وتعقيده الكلمات البسيطة التى ترفع للدلالة عليه . وقد يبدو لكثير من الناس أن ذلك حوار عقيم لا ضرورة توجبه ولا فائدة من ورائه ، لأن العبرة — هكذا يقولون — بما يتحقق فى الواقع من معالم الحياة الاشتراكية وليس بالعنوان الذى تصاغ الحياة تحته . وكثير من المتحاورين أنفسهم يلجئون إلى هذه الحجة للهروب من الحوار أو لتغطية عجزهم عن الرد ، فيسخفون الاجتهاد الفكرى ويصفونه بالعقم والاستعلاء ، داعين إلى أن يكون الحديث فى الاشتراكية مقصوراً على التجربة التى تمت كموضوع وحيد للتبرير أو النقد . على أى حال فسواء أكان وراء هذا القول تحيز للممارسة أو رغبة فى الهروب ، فان فيه بعضاً من الحق . الحق فيه أن تحرير الجماهير من الإستغلال أيا كانت صورته ، وبناء الحياة رخاء وحرية معا ، هى الغاية التى تتطلع إليها تلك الجماهير ، لا يضيرها تحت أى شعار تتحقق . وعندما يكون المنطلق إلى حياة الرخاء والحرية من نقطة متخلفة ، يكون من الحكمة ألا يضيع من الكادحين فى البناء ، الوقت اللازم لإلقاء نظرة من الخارج على ما يبنون . فأولى بذلك الوقت — مهما كان قصيراً — أن يصرف فى سباق الزمان إلى التحرير الكامل أو الإنتاج الوفير أو التوزيع العادل . لا يهم المستضعفين فى الأرض ، المتخلفين عن ركب الحضارة ، إلا أن تتحطم قيود حريتهم لتنطلق سواعدهم البناءة تخلق الحياة الحرة خلقا . ولن يغنيهم أخصب الحوار وأعمق الفلسفات وأضخم الكلمات مادامت قيودهم عبثا ملموسا فى أيديهم .

كل هذا حق ولكنه ليس الحق كله .

فمن حق العاملين فى الحقل الاشتراكى أنفسهم أن يعرفوا إلى أين تسعى جهودهم . من حقهم أن تلقى ، بين الحين والحين ، نظرة على ما حققوا ليتأكدوا من أنهم على الطريق إلى غاياتهم ، لم ينحرف بهم الجهد المركز على الممارسة عما يبغون . من حق الذين يتحملون متاعب الخلق الاشتراكى فى بدايته أن يعرفوا ما هى تلك الاشتراكية التى اختاروا أن يدفعوا ثمن مولدها عملا بالغ العناء . إن وضوح الغاية فى البناء الاشتراكى بالاضافة إلى أنه عاصم من الانحراف ، عزاء عن آلام الجهد المبذول ، وحافز قوى على مزيد من الجهد البناء .

المستقبل الاشتراكى

ليس ثمة من يقول لمن يبنون الاشتراكية تجربة أو تخطيطاً كفوا عن البناء إلى أن تشهدوا بأعينكم المستقبل الاشتراكى فتتبينوا ماهيته . لا أحد يقول هذا لأن أحداً لن يدرك المستقبل الاشتراكى إلا إذا

كف عن التوقف على الطريق إليه . ولا أحد يقول للعاملين فى بناء الحياة الاشتراكية لا تعجلوا حتى يبين كنه ما تعملون ، أهو « اشتراكية عربية » أم « تطبيق عربى للاشتراكية » ؟ لأن كل ما يحققه العمل الخلاق فى حدود « الممكن » كسب يستحق ما بذل فيه من جهد حتى لوكان « مايجب أن يكون غير واضح المعالم وضوح اليقين .

وبين « الممكن » وما « يجب أن يكون » فسحة يجب أن يملأها المثقفون بما يبذلونه من فكر ، هو نصيبهم فى البناء الاشتراكى ذاته . إن مهمتهم أن يزيدوا المستقبل وضوحاً . ذلك دورهم فى حدود تخصصهم لا يعوقون الذين يبنون بسواعدهم ، بل يضيئون لهم الطريق ، ويوفرون لهم الجهد ، ويختصرون لهم فترة المعاناة ويثبتون فى قلوبهم الثقة بالمستقبل ، لأنهم يحددون معالم المستقبل ذاته .

ذلك تقسيم العمل فى البناء الاشتراكى. وتقسيم العمل بين العاملين منهج تحقيق الغايات فى كل مجال تتكاتف فيه الجهود فى عمل جماعى . إذن ، فالذين يتحاورون فى الفكر الاشتراكى يبنون وليس للبنائين أن يضيق بعضهم بما يصنع البعض . أليس من كل حسب مقدرته ؟

هذا المنطلق يقيم للحوار حداً لا يجوز تخطيه : إذ لما كان الحوار حول « الاشتراكية العربية » أو « التطبيق العربى للاشتراكية » حواراً بين اشتراكيين يسهمون به فى البناء الاشتراكى فان الذين يحق لهم أن يديروا الحوار أو يسهموا فيه يجب أولا أن يكونوا اشتراكيين . ولما كان أحد لا يستطيع ، وليس من حقه ، أن يمنع أحداً من أن يقول ما يشاء : فان حد الحوار تحذير للاشتراكيين أنفسهم. أياً كان الرأى ، فان على الاشتراكيين أن يفطنوا إلى أن خارج الساحة من يترصدون الأخطاء ليحيلوها شكاً فى الاشتراكية ذاتها . لا ينبغى لأى اشتراكى أن ينحدر على منزلقات الجدل الفكرى إلى حيث يجد نفسه فى مواقع أعداء الاشتراكية . ولعل أقوى ضمان ضد هذا المنزلق أن يكف بعض الاشتراكيين عن التعصب الأعمى لما يعتقدون أنه الصواب ، وألا يعلقوا المستقبل كله على حافة فكرهم اليابس حتى إذا سقطت أفكارهم سقط معها .

تطبيق عربى أم اشتراكية عربية ؟

وبعد ، أهى « طريق عربى إلى الاشتراكية » أم « تطبيق عربى للاشتراكية » أم هى « اشتراكية عربية » ؟

لننته من الصيغة الأولى فانها ، لفرط ركاكتها ، تكاد أن تنهار بغير جهد . فمنذ أن أسقطت التجارب الاشتراكية الصيغة التقليدية الأولى للبناء الاشتراكى (رأسمالية نامية — فثورة بروليتاريا — بقيادة الحزب الشيوعى) ، أصبح من المتفق عليه بين أغلب الاشتراكيين أن كل مجتمع يشق طريقه الخاص إلى الاشتراكية ، منطلقاً من ظروفه الخاصة متوسلا الأسلوب الذى تحدده تلك الظروف . وبهذا أصبح لكل مجتمع طريقه الذى يحمل سماته . وأصبح للاشتراكية فى الوطن العربى « طريق عربى » أياً كان مضمون تلك الاشتراكية . فحتى ما ننجزه فى سبيل « الاشتراكية العربية » هو « الطريق العربى إلى الاشتراكية » . لا خلاف فى سمة الطريق فانها تحمل دائماً سمة المجتمع الذى ينطلق عليها إلى الاشتراكية . وعلى هذا فان طرح « الطريق العربى إلى الاشتراكية » كبديل عن « الاشتراكية العربية » يتضمن خلطاً ساذجاً بين « الطريق العربى » الذى لا خلاف فيه وبين «الاشتراكية» التى يثير مضمونها الخلاف كله . فبعد الاتفاق على أننا على « الطريق العربى إلى الاشتراكية » يظل السؤال قائماً : ما هى تلك الاشتراكية التى نشق طريقنا العربى إليها ؟

البديل الثانى عن « الاشتراكية العربية » هو « التطبيق العربى للاشتراكية » . وهى صيغة ثانية لذات الرأى الذى صاغه أصحابه أولا ، وتزيد عنها أنها تتجاوز الإشارة إلى الاتجاه الاشتراكى لتشير إلى بدء البناء الاشتراكى ، حيث يتحقق فى الواقع ما يثير الخلاف حول ما إذا كان تطبيقاً عربياً للاشتراكية أم اشتراكية عربية . ومع هذا فهى متفقة مع الصيغة الأولى فى سلبيتها . فالتطبيق عربى لا شك فيه . ولكن هل هو تطبيق عربى « للاشتراكية العربية » أو تطبيق عربى « للاشتراكية » فقط مجردة من أية سمة مميزة ؟ وبهذا لا يتغير موقف الذين يطرحون « اشتراكية » مجردة من أية سمة مميزة فى مواجهة الذين يطرحون « اشتراكية » مميزة بسمتها القومية .

يحدث عادة أن يضيق بعض الاشتراكيين بتلك السمة « القومية » فيضيفون إلى الاشتراكية التى يدعون إليها سمة « العلمية » ، لتكون إضافة باضافة ، هادفين من وراء هذا إلى أن يكون خيار الجماهير بين « الاشتراكية العلمية » و « الاشتراكية العربية » . وهى إضافة ذكية تتضمن الإيحاء بأن الاشتراكية العربية مجردة من سمة العلمية . وتلك تهمة لا شك فى أن يضيق بها العرب الاشتراكيون . غير أنه عندما يصل الحوار إلى هذه « المكاشفة » يكون المتحاورون قد تجاوزوا مرحلة التستر بالألفاظ ليدخلوا — معاً — لب الموضوع .

ما هى الاشتراكية العلمية ؟

فما هى تلك « الاشتراكية العلمية » . وهل هى شىء يختلف عن الاشتراكية العربية ؟

لتعبير « الاشتراكية العلمية » دلالة تاريخية ينبغى أن نعرفها . ففى النصف الأول من القرن الماضى كانت أوروبا تعج بالاشتراكيين الذين هالهم التخريب الرأسمالى لحياة العاملين فى المؤسسات الرأسمالية . وقد كان كل منهم يحاول ما وسعه الجهد الفكرى أو العملى أن يقف ضد تيار الرأسمالية الصاعد ، فعرفوا باسم الاشتراكيين . وذهب كل منهم يبرر وقفته تلك تبريراً سنده خبرته الخاصة . واقترح كثير منهم حلولا للمشكلات التى لمسوها كانت سمتها الرئيسية أنها ردود أفعال لما لمسوه . كما حاول بعضهم أن يصوغ فكرياً مجتمعات بديلة خالية من البؤس الذى يراه . وتساووا جميعاً فى أن ما أبدعوه فكرياً لم يكن محصلة بحث علمى ، فكانوا اشتراكيين خياليين أو مثاليين . وقد عرف تاريخ الفكر الاشتراكى من بين أولئك من كانوا أعمق أثراً من غيرهم مثل أوين وفورييه وسانسيمون .. الخ فى مواجهة كل هؤلاء انتهج كارل ماركس منهج العلم فى أبحاثه التى انتهت إلى ما نعرفه الآن باسم الاشتراكية الماركسية . ومنذ ذلك التاريخ أصبح للاشتراكية العلمية دلالة تاريخية . فهى ميزة تاريخية للاشتراكية الماركسية « وصفت بها لتميزها عن الاتجاهات الاشتراكية السابقة عليها والمعاصرة لها . لذلك فهى صفة نسبية محضة . وأوجه الاختلاف التى ميزت الاشتراكية الماركسية عن تلك الاتجاهات وجعلتها جديرة بهذه الصفة أنها لم تضع تخطيطاً عاطفياً لعالم اشتراكى .

لم تكن لماركس مدينة فاضلة كتلك المدن التى حاول أغلب الاشتراكيين أن يضعوا مشروعات لها والتى عرفت باسم « المدن الفاضلة » أو « المدن المثالية » . لم يكن هم ماركس أن يبتدع عالما لا جذور له بل كان همه أن يلاحظ تطور المجتمعات الانسانية وأن يستنبط من ملاحظاته القوانين التى تحكم ذلك التطور ، وأن يستعمل تلك القوانين لمعرفة اتجاه التطور ونتائجه . وهو تفكير مجرد من العاطفة كما نرى ، وأبعد مايكون عن الأحلام حتى لو كانت أحلاما اشتراكية . إنه تفكير كان لماركس

فصل انتهاجه فى الحقل الاشتراكى ، لهذا كان عدلا أن يقال عن اشتراكية ماركس انها اشتراكية علمية لتفترق بذلك عن الاشتراكيات التى كانت مجرد تصور أو تجسيد لرغبات أصحابها وأمانيهم دون قاعدة من البحث العلمى » .

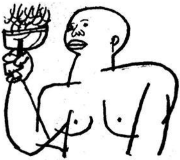
أما الآن فقد أصبح المنهج العلمى فى البحث قاعدة البحث فى أى علم وبالتالى لم يعد ميزة ينفرد بها الاشتراكيون أو الماركسيون . ولكنه لم يكن كذلك يوم أن انتهجه ماركس . وتأكيداً لفضله كرائد استحق أن يميز عن معاصريه بأن اشتراكيته كانت اشتراكية علمية . هذا هو كل المدلول الحقيقى لشعار « الاشتراكية الماركسية علمية » . وليس له مدلول أبعد من هذا . فهو لا يعنى اطلاقاً أن الملاحظات التى جمعها ماركس كانت دقيقة حتماً ، ولا أن القوانين التى استنبطها كانت محكمة تماماً ، ولا أن النتائج التى وصل إليها كانت صحيحة مطلقاً . كما لا يعنى أن الاشتراكية الماركسية ، أى الحصيلة الموضوعية لدراسة ماركس ، هى كل ما يمكن أن يصل إليه البحث العلمى فى ميدان الاشتراكية .

وآية هذا أن التجربة الاشتراكية قد أسقطت كثيراً من أسس تلك الحصيلة الموضوعية . فلم يعد لازماً مثلا — أن تنمو الرأسمالية حتى تتفجر المتناقضات لكى تقوم الثورة الاشتراكية ، ولم يعد لازماً أن ينتظم العمال فى طبقة مقاتلة لإلغاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ، بل لم يعد لازماً أن تلغى الملكية الخاصة فى بعض فروع الإنتاج (الزراعة) لالغاء الاستغلال كما يقولون الآن فى الاتحاد السوفييتى :

من هذا يتضح أن للاشتراكية العلمية دلالتين: فهى تعنى « الاشتراكية الماركسية » إذا أخذت على دلالتها التاريخية . كما تعنى أيضاً انتهاج العلم سبيلا إلى الاشتراكية على المستوى الفكرى والتطبيقى .

وطبيعى أننا نتوقع من الذين يقولون عن الحياة التى نصنعها أنها تطبيق عربى للاشتراكية العلمية ، أن يبينوا على أى وجه يطلقون ما يقولون ؛ أيعنون بها « الاشتراكية الماركسية » أم انتهاج العلم أسلوباً فى البناء الاشتراكى ؟ وإذا كنا نتوقع هذا فلأن الاخلاص فى القول مفترض حتى يثبت العكس ؛ ولأن الاشتراكيين يتحدثون باسم الجماهير وإليهم ، ومن حق الجماهير عليهم أن يبينوا ما يقولون ؛ ولا زلنا نذكر كيف طلب ممثلو الجماهير فى الهيئة البرلمانية ذلك الإيضاح لتعبير « الاشتراكية العلمية » الذى ورد فى الميثاق ، فأعلن عليهم فى وضوح قاطع : أنه يعنى انتهاج العلم ولا يعنى الاشتراكية الماركسية :





جوهر الاشتراكية واحد

لكن هناك نفراً يرفضون « الاشتراكيــة العربية » . ولهم فى هذا منطق يستحق أن يناقش لأن إخلاصه لا شك فيه . يقولون :

إن رفع شعار « الاشتراكية العربية » إما أن يكون مستنداً إلى تعصب قومى يبحث عن الامتياز حتى فى ميدان الاشتراكية ، وإما أن يكون رد فعل خائف للشيوعية . فان كانت الأولى فهى تشويه للاشتراكية التى ترفض التعصب والاستعلاء . وإن كانت الثانية فليس للاشتراكيين العرب أن يصوغوا أفكارهم كما لو كانت الوجه السلبى للشيوعية . لا ينبغى أن يدفعهم الخوف من التكتيك الشيوعى إلى مناهضته باختلاق ما يسمونه « الاشتراكيــة العربية » فيثيرون بهذا الاختلاق بلبلة فى أذهان الجماهير . إن مناهضته– إن أرادوا – تكون بالفكر الأصيل المتفتح على كل التجارب غير المتعصب لها أو ضدها خاصة وأن خطر الشوفانية (الأوهام) لا يقل عن خطر الشيوعية . لهذا يكفى – فى رأيهم – أن تكون لنا الاشتراكية بدون تميز قومى . وإن شئنا فهى اشتراكية علمية بدون خوف من أن تؤخذ على أنها اشتراكية ماركسية . ذلك أن جوهر الاشتراكية واحد : إلغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان . والإنسان هو الإنسان سواء أكان عربياً أم غير عربى . فاذا كنا نتجه إلى إلغاء الاستغلال فى الوطن العربى فنحن على « الطريق العربى إلى الاشتراكية » ، وإن كنا قد بدأنا فى إلغائه فذلك « تطبيق عربى للاشتراكية » ، وعندما نلغيه نكون قد أدركنا « الاشتراكية » . هكذا بدون تعقيد أو خوف أو سفسطة .

لا يستطيع إنسان مخلص أن يتجاهل ما فى هذا المنطق من قوة مخلصة ، ويحملنا هذا الإخلاص المتبادل على أن نبقى الحوار متصلا إلى أن يبين وجه الحق . فلنحاول :

أما أن الإصرار على السمة القومية للاشتراكية قد يكون مستنداً إلى تعصب قومى فهو فرض غير قائم . قد تنقلب القومية شوفانية ، ولكن عندما تكون القومية سمة للاشتراكية فان المدلول الأصيل للاشتراكية ينفى مظنة أى تعصب قومى . وأخشى ما نخشاه أن يكون الخوف من الشوفانية قد أدى ببعض منا إلى أن يخجل من قوميته ، فيخشى إن رفعها شعاراً لتطوره الاجتماعى أن يتهم بالتعصب . وهو موقف ينطوى على انحلال قومى هو رد الفعل المتطرف للشوفانية المتطرفة . إنما العبرة بما إذا كانت السمة القومية تدل على مضمون حقيقى متميز قومياً أم لا وذلك ما سنراه بعد قليل .

المهم الآن ألا نخجل من قوميتنا ولا نسقطها خشية الاتهام بالتعصب فان لنا فى الاشتراكية التى نسميها بالعربية ونقيمها على أسس قومية حجة قائمة على أننا نرفض التعصب والاستعلاء .

ليس مرجع الأمر – أيضاً – الخوف من الشيوعية ، بل إن مرد الإصرار على « الاشتراكية العربية » احترام الجماهير والحفاظ على ثقتها بالمستقبل الاشتراكى . فليس من المقبول أن تؤخذ الجماهير خلسة فيقال لها أن اشتراكيتنا تنبع من واقعنا وتقوم على أساس من تراثنا الدينى والروحى ، وتشكل

مرحلة متقدمة من حضارتنا القومية ، ثم تكتشف الجماهير أن كل هذا كان نفاقاً مرحلياً . وبعد مرحلة أو مرحلتين تصبح الاشتراكية العلمية ماركسية . . شيوعية ، مجردة تماماً — بل معادية — لكل تراث دينى أو روحى أو قومى . وليس من المقبول أن يكون بعضنا على علم بتلك السلسلة ثم لا يقطع الطريق على المختلسين باصراره على أن يسم الاشتراكية بسمتها العربية تعبيراً فى كلمة واحدة عن ذلك التراث الدينى والروحى والقومى الذى لا يستطيع أحد أن ينكره فى مرحلة البداية . إنه الولاء للجماهير وليس الخوف من الشيوعية هو الذى يدعونا إلى القول باشتراكية عربية ، بدل القول باشتراكية تجئ مجرد تطبيق لاشتراكية عامة تشملنا كما تشمل سوانا .

أما أن لنا الاشتراكية فلنا الاشتراكية . وحق ما يقولون : إن جوهر الاشتراكية واحد هو إلغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان . وحق أن الإنسان هو الإنسان سواء أكان عربياً أم غير عربى .

ولكن عندما نريد أن نعبر عن أولئك النماذج من بنى الإنسان الذين ينتمون إلى الأمة العربية أليس من الأصدق دلالة أن نقول « العرب » لمجرد التمييز ، حتى لا ينصرف قولنا إلى نماذج أخرى من بنى الإنسان أيضاً تنتمى إلى الأمة الفرنسية أو الأمة الصينية . لا شك فى أنه أصدق دلالة لأنه أكثر تحديداً وإن كان مجرد تمييز لا امتياز فيه . غير أنه ليس تمييزاً شكلياً يمكن اسقاطه ، بل هو تمييز ينطوى على مضمون بالغ العمق هو ذاته الذى يجعلنا حريصين على أن نضيف كلمة « عربى » إلى كلمة « إنسان » . فالإنسان العربى يعنى بالإضافة إلى أنه إنسان انتماءه إلى أمة خاصة ذات تكوين خاص وتراث حضارى خاص وطور اجتماعى خاص ونمو اقتصادى خاص وظروف خاصة ، تطرح مشكلات خاصة . . . الخ . إذن فنحن نضيف السمة القومية للدلالة على مضمون متميز — وليس ممتازاً — ليسهل علينا بعد هذا أن نعرف ما ينطوى عليه هذا المضمون من مشكلات وما يستلزمه من حلول لا بد أن تكون متميزة — وليست ممتازة — عن المضمون الذى يشير إليه اسم أمة أخرى . ولا يعنى هذا أن نصد أنفسنا عن خبرات الأمم الأخرى ، بل هى منبع خصب لخبرتنا الذاتية . كما لا يعنى هذا إطلاقاً أننا لسنا أمة من بنى الإنسان . وإذا كان مفهوم الأمة ذا جوهر واحد ، فنحن النموذج العربى من الأمم . وميزة هذا التحديد أنه يمكننا من معرفة أكثر دقة بطبيعة مشكلاتنا وطريقة حلها بأقل قدر من العناء .

الجوهر الفرد للاشتراكية

والغريب أن الذين ينفرون من « الاشتراكية العربية » يضيفون السمة القومية إلى الموضوعات الأخرى التى يخوضون فيها . فمع أن جوهر الأدب واحد وجوهر الفن واحد وقوانين الهندسة واحدة ... الخ . فانهم لايضيقون بدلالة « الأدب العربى » و « الفن العربى » و « الطراز العربى » فى العمارة ..الخ . ثم يضيقون بعد هذا « بالاشتراكية العربية » ويحتجون بأن جوهر الاشتراكية واحد أليس هذا غريبا ؟

ومع هذا لنتأمل معاً — مع بعض العمق وبعض الصبر — ذلك الجوهر الفرد للاشتراكية . إنه إلغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان . ولنتفق — حتى لا يطول الحوار — على أن المستغلين هم الرأسماليون وأن ضحايا الاستغلال هم جماهير الشعب العاملة وأن استغلال أولئك لهؤلاء هو الموضوع الذى يكافح الاشتراكيون من أجل إلغائه وتستعير منه الاشتراكية جوهرها .

ولكن ما هو موضوع الاستغلال ؟ كيف يستغل الرأسماليون جماهير الشعب العاملة ؟

للماركسيين نظرية صارمة فى هذا : موضوع الاستغلال الرأسمالى هو ذلك الفائض من قيمة السلعة الذى يمثل بالنسبة إلى العامل على أدوات الإنتاج جهداً من غير أجر ، بعد أن يكون قد وفى عملا يساوى أجره ، ويمثل بالنسبة إلى الرأسمالى دخلا بدون عمل يحصل عليه لأنه مالك لأدوات الإنتاج ملكية خاصة . وعلى هذا يكون مضمون الاشتراكية إلغاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج .

إنه ذات موضوع الاستغلال الذى عرفه ماركس فى أوربا الغربية منذ قرن ولم يعرف غيره .

ونحن نقول إن خبرة قرن من الزمان وما طرحه العالم الثالث أخيراً من مشكلات علمتنا أن الاستغلال الرأسمالى غير مقصور على هذا الموضوع وإن كان استغلال الرأسماليين للعاملين على أدوات الإنتاج أحد موضوعاته . وما دمنا نبحث عن الاستغلال لنلغيه ونزعم فى الوقت ذاته أن اشتراكيتنا متفتحة على كل التجارب فانا نستطيع بسهولة أن نضيف إلى هذا الموضوع موضوعات أخرى عرفناها من تجارب الشعوب وتجاربنا الخاصة . لقد عرفنا مثلا أن الرأسمالية العالمية لم تكتف باستغلال العاملين على أدوات الانتاج فى أوربا ، بل فرضت إرادتها المستغلة على قارات وشعوب بأكلها باسم الاستعمار . شعوب من ملايين البشر فى أفريقيا وآسيا وأمريكا هرستهم أدوات الانتاج الرأسمالى قبل أن تكون أجور العاملين الأوربيين على أدوات الانتاج وساعات عملهم وفائض قيمته ، مشكلة شعوب استغلت حتى العبودية وقبل العبودية أخذ استغلالها شكل حرمانها من بناء وتملك أدوات الإنتاج مصدر الاستغلال الوحيد فى الاشتراكية الماركسية . ونضيف مثلا آخر أن الرأسمالية المستغلة قد مزقت أمماً موحدة واصطنعت عليها دولا تيسر لها الاستيلاء على مصادر الإنتاج وتسخر لها جهد العاملين وتلك صورة للاستغلال الرأسمالى عرفها العالم الثالث ولم تعرفها أوربا .

فاذا كنا متفقين على أن جوهر الاشتراكية هو إلغاء الاستغلال فلا بد من أن نتفق على أن إلغاء الاستعمار وإلغاء التجزئة هما إلغاء للاستغلال الرأسمالى ، مثلهما فى هذا مثل الغاء سيطرة الرأسماليين على أدوات الانتاج .

ولما لم تكن كل الأمم مستعمرة ولا كلها مجزأة ولا كلها تملك أدوات إنتاج صناعى ، فان المضمون الاشتراكى يتميز تبعاً لتميز مشكلات كل أمة ونوع الاستغلال الذى تعانيه . بهذا تتميز الاشتراكية على أساس قومى وتصبح لكل أمة اشتراكيتها الخاصة التى تنبثق من واقعها وإن ظلت كل أنواع الاشتراكيات تابعة لجنس واحد هو إلغاء الاستغلال . كما يتميز الإنسان العربى وإن ظل فرداً من بنى الإنسان .

إنها خلاصة التجربة الاشتراكية منذ ماركس حتى الآن ، التى أصبحت ، بعيداً عن السفسطة الأكاديمية ، مميزاً للبناء الاشتراكى فى العالم الثالث ونواة نظريته الاشتراكية .



ونحن العرب من العالم الثالث . وقد كنا ولا نزال ضحايا الاستغلال الرأسمالى وإن كانت حصيلتنا من مشكلاته أوفر عدداً وأكثر تنوعاً . فالرأسمالية الغربية المستغلة هى التى تفرض على أجزاء من الوطن العربى الاحتلال السافر لتستغلها أرضاً وبشراً ، وهى التى مزقت أمتنا دولا لتضمن بالتجزئة أقصى حدود الاستغلال ، وهى التى تستولى على مصادر إنتاجنا استغلالا مباشراً ، وهى التى تسخر أبناء شعبنا استغلالا لعمله الخلاق . وهى التى تتخذ من الرجعية أدوات لاستغلالنا وتمنحها الفتات منه .وهى التى زرعت فى قلب وطننا إسرائيل لتبدد طاقتنا فلا نتحرر من الاستغلال . . الخ .

إن الاستغلال الرأسمالى هو « جوهر » كل هذه المشكلات التى نعانى منها . أفلا يعنى إلغاء الاستغلال فى الوطن العربى إلغاء الاستعمار وإلغاء التجزئة وإلغاء الرجعية وإلغاء إسرائيل بالإضافة إلى إلغاء استغلال الإنسان العربى لأخيه الإنسان العربى الذى يعمل على أدوات الإنتاج المملوكة للأول ملكية خاصة أينما وجدت تلك الملكية المستغلة ؟ وإذا كان ذلك كذلك أفلا تعنى الاشتراكية فى الوطن العربى التى هى فى جوهرها إلغاء للاستغلال — إلغاء الاستعمار بالتحرر وإلغاء التجزئة بالوحدة وإلغاء الاستغلال الاقتصادى الداخلى بسيطرة المجتمع على أدوات الإنتاج ؟ ألا تتميز — ولا تمتاز — الاشتراكية فى الوطن العربى موضوعياً عن الاشتراكية السوفيتية حيث لا استعمار ولا تجزئة ولا استغلال اقتصادى وعن الاشتراكية الفرنسية حيث الاستغلال الاقتصادى بدون استعمار أو تجزئة . . . الخ ؟

كيف إذن نعبر عن هذا التميز فى المضمون الاشتراكى ؟

إننا نعبر عنه « بالاشتراكية العربية » . نضيف إلى الاشتراكية التى هى فى جوهرها إلغاء للاستغلال سمتها القومية . لا تعصباً ولا خوفاً ولا تعقيداً ولا سفسطة ، ولكن لنشير بكلمة واحدة إلى مضمون المشكلات التى كانت نصيب هذه الأمة من الاستغلال الرأسمالى . لنحدد الغايات التى نناضل من أجلها . لنحدد ساحات المعارك التى نخوضها فى سبيل تحرير الجماهير العربية العاملة من الاستغلال . لنطهر النضال الاشتراكى من وهم النصر النهائى لمجرد أن استطاع الاشتراكيون العرب أن يفرضوا سيطرة الشعب على أدوات الإنتاج فى أحد الأقطار العربية أو فى بعضها . ثم لنحدد العلاقات المتبادلة بين المضامين التى تمارس فيها الرأسمالية العالمية استغلالها لنا ليمكننا — ونحن نزعم انتهاج العلم — أن نخطط اشتراكيتنا على وجه متكامل يغطى المشكلات المتكاملة للاستغلال الرأسمالى . لنقول للجماهير العربية العاملة إن الاشتراكية التى اختاروا أن يدفعوا ثمن مولدها عملا بالغ العناء هى حياة مطهرة — لا من القهر الاقتصادى المحلى فحسب — بل مطهرة أيضاً من الاحتلال والاستعمار والتجزئة . لتعرف الجماهير العربية العاملة منذ الآن أن النضال من أجل الحرية والوحدة هو فى الوقت ذاته نضال من أجل التحرر من الاستغلال ، لأنه نضال من أجل « الاشتراكية العربية » بكل ما يعنيه هذا التعبير من مضامين اقتصادية واجتماعية وسياسية .

إنا لا نصر على « الاشتراكية العربية » استعلاء قومياً ، ولكن لنحدد أبعاد همومنا وأعماقها ، وهل يستعلى إنسان بهموم أمته ؟

تلك بعض الإجابة عن السؤال الذى اخترناه عنواناً : لماذا اشتراكية عربية . . . ؟ والبعض الآخر ميدان مفتوح للاجتهاد الفكرى الخلاق بشرط أن يكون المجتهدون اشتراكيين .

على التغلبى



سومرست موم شيخ الأدباء المعاصرين

علي أدهم

● موم كاتب موهوب فى أسلوب السرد ، وموهوب فى طريقة إعداد العقدة ، وواضح فى رواياته وقصصه وأقصوصاته . إنه قد درس كثيراً وفكر طويلا لإنماء مواهبه وشحذ ملكاته ، حتى ملك عنان الصنعة وأصبح يضارع فى فنه أكبر أساتذة الرواية وكتاب القصة والأقصوصة .

● وكان ينطوى على الاحترام لأديان الشرق بوجه خاص ، وقد أكسبته الشكوك التى ساورته نوعاً من الاعتدال والترفق فى إصدار الأحكام ، تجافى به عن التعصب الذميم ، وجعله يقف من مختلف العقائد والمذاهب والتقاليد موقف المشاهد النزيه والحكم العادل .

● رأى الشقاء والخوف واليأس كما رأى الصبر والاحتمال والتعلق بالآمال ، وأدرك أن الشقاء لا يشرف الإنسان على الدوام ويسموبه ، بل إنه على النقيض قد يستذله ويهوى به إلى الدرك الأسفل .

● وقد كان ناجحاً محظوظاً ، ولكنى أعتقد أنه برغم مابلغ من مكانة وجمع من ثروة لم يكن سعيداً . فقد كانت نظرته إلى الحياة يغلب عليها النزعة التشاؤمية . وقد اعترف بأنه لم يجرب فى حياته أسمى أنواع السعادة وهى مجازاة الحب بالحب .

فى خلال شهر ديسمبر الماضى قضى نحبه الكاتب البريطانى الكبير وليام سمرست موم ، أحد شيوخ الأدب العالمى ، ومشاهير الكتاب المعاصرين ، وقد كان من الكتاب الناجحين الموفقين ، لا يكاد يظهر له كتاب حتى تتلقفه الأيدى ويقبل عليه القراء فى شوق ولهفة ، لأنه كان يعرف كيف يخلب القارئ ويستهويه ويرغمه على متابعته والعناية بانتاجه ، وللنجاح فى الأدب مزاياه وحسناته ، وله كذلك عيوبه ومساوئه ومسئولياته وتبعاته ، ولكن مهما يكن من الأمر فان احتمال شدائد النجاح أهون من تجرع مرارة الاخفاق ، وموم يعد فى طليعة الكتاب الناجحين الذين لم يشقوا كثيراً فى شق طريقهم إلى الشهرة وبلوغ المرتبة السامية فى عالم التأليف الفنى ، ودرت عليهم مؤلفاتهم المال الكثير ، حتى استطاع أن يتقلب فى أنحاء المعمورة ، ويقوم برحلات شتى ، ويعيش عيشة الأمراء الأثرياء والسادة المترفين ، ويقتنى قصراً فخماً على شاطئ الريفيرا الفرنسية يملؤه بفاخر الرياش والتحف الثمينة النادرة ،

ولكن الرجل برغم نجاحه العظيم وثرائه الجم ، قد احتفظ بأمانة الفنان المخلص لفنه ، والذى لم يفسد عليه النجاح أمره ، ويطير بلبه ، ويفقده توازنه ، فلم تتغير نظرته إلى الحياة ، ولم ينحرف عن قول ما يعتقد أنه الحق ، ولم يحاول أن يزخرف الطبيعة الإنسانية ، أو يعمل على تجميل صورتها والإغضاء عن عيوبها ، ونواحى ضعفها وتهافتها ، **فهو** لا يتكلف إرضاء القارئ ، ولا يتملق مشاعره ، وإنما يعمد إلى تصوير الطبيعة البشرية بغير تنميق ولا تزويق فى صراحة ووضوح ، ودقة بالغة ، وهو يكره الغموض الذى يحاول أن يوهم القارئ بالتظاهر بالعمق ، وإيهامه بأن وراء الأكمة ماوراءها ، ولا يصطنع البلاغة المدوية ، والعبارات الطنانة والقوالب البالية ، ومع ذلك كثر قراؤه والمعجبون بأدبه برغم محاولة بعض النقاد انتقاص أدبه ، والنيل من شخصيته ، واتهامه بالاسراف فى النزعة الكلبية ، والحط من قيمة الطبيعة الإنسانية ، وقد يعجب الإنسان من نجاح هذا الكاتب الذى لا يداهن ولا ينافق ولا يترضى أهواء قرائه ، ويقرر الحقيقة كما يراها واضحة جلية ، ولا يخدع القارئ بالتهاويل البلاغية ، وقد استخلص بعض النقاد من إقبال القراء على التهام كتب موم أنه لا بد أن يكون كاتباً موقوت الشهرة ، سرعان ما يتزحزح عن مكانته ، ويزول تأثيره ، ويبطل سحره ، ونجاح الكاتب فى رأى أمثال هؤلاء النقاد محسوب عليه ، وما دام الجمهور قد أقبل على كتبه فهذا عندهم كاف فى الدلالة على سطحيته وتفاهته !

بين المعرفة والموهبة

وموم يعرف عن الأدب والفن والفلسفة أكثر مما يعلم الكثيرون من نقاده المتعالين ، وكتابه المسمى « الخلاصة » والمقدمات التى صدر بها بعض رواياته وأقصوصاته تدل على معرفة واسعة بأدب النقد وأدب الخلق ، وبها ملاحظات ونظرات فى طريقة موباسان وأسلوب تشيكوف جديرة بالتقدير والدراسة .

وموم يحسن سرد القصة ، ويجيد إعداد العقدة ،

ولذلك يستأثر بالتفات قارئه وجذب اهتمامه ، ويضطره إلى الإصغاء ، وهى موهبة طبيعية ، وهناك نظريات وآراء فى صناعة القصة وبناء الرواية ، ولكن هذه الآراء والنظريات لا تجدى إن لم يكن هناك معين من الطبع ، واستجابة من الاستعداد .

وموم كاتب موهوب فى أسلوب السرد ، وموهوب فى طريقة إعداد العقدة ، وواضح فى رواياته وقصصه وأقصوصاته . إنه قد درس كثيراً وفكر طويلا لإنماء مواهبه وشحذ ملكاته حتى ملك عنان الصنعة ، وأصبح يضارع فى فنه أكبر أساتذة الرواية وكتاب القصة والأقصوصة ، وأشد النقاد تحاملا على موم لم يستطيعوا أن ينكروا عليه اكتمال فنه وبراعة صناعته ، وهو من هؤلاء الكتاب الذين يعملون الروية ويجيلون الفكر قبل أن يكتبوا ، فهو لا يرتجل ولا يسترسل طوع الخاطر وحسب وحى البديهة ، ويشعر قارئه أنه قبل أن يمسك بالقلم كانت الصورة قد ارتسمت فى ذهنه ووضحت معالمها لرؤيته الداخلية ، وعرف ما يريد الاتجاه إليه ، وهناك مع ذلك تفاوت فى بعض قصصه ورواياته مع كثرة تجويده وإحكام نثره ، والسبب فى ذلك أن بعضها كان أكثر استجابة لمشاعره وأشد إثارة لاهتماماته من بعضها الآخر ، وقد وسعت الأسفار والرحلات التى قام بها آفاق نفسه ، وأمدته بطائفة من التجارب والمعلومات والأخبار التى عرف كيف يستغلها فى ابتكار القصص ووضع الروايات ، وقد زار مختلف البلاد الأوروبية وطوف فى أنحاء المحيط الهادى وجزر الملايو والصين ، وعمل فى أثناء الحرب الكبرى الأولى فى المستشفيات والمخابرات السرية وخالط ضروباً مختلفة من الناس فى بيئات متباينة ، ومكنه ذلك من معرفة أنماط شتى من النفوس البشرية فرواياته من أجل ذلك روايات رجل خبر الناس ، وعرف الدنيا ، ولم تقتصر حياته على الاطلاع فى الكتب والدراسة بين المحابر والدفاتر .

وهو يقول عن نفسه فى صراحة متواضعة « مواهبى الطبيعية ليست باهرة ، ولكن فى خلقى صرامة خاصة مكنتنى من أن أستكمل ما ينقصنى وأستدرك عيوبى ، وقد رزقت حسن الفهم ، ومعظم الناس لا يستطيعون أن يروا شيئاً ، ولكنى أستطيع أن أرى فى وضوح شديد ما يكون جزءاً من أنفى ، وأعظم الكتاب يستطيع بصرهم أن يخترق آجر الحائط ولكن ببصيرتى ليس لها هذه القوة من النفاذ » ونرى من ذلك أن موم متواضع فى تقدير مواهبه ، ولكنه فى الوقت نفسه شديد الاعتزاز بخلقه لأن رؤيتنا لما هو أمام أنفنا متوقفة على الناحية التى نوجه إليها نظرنا ، وأعظم الكتاب لا يستطيع بصره أن يخترق الحائط ولكنه يختلف عن بقية الناس فى أنه يرفض أن يقيم أمام بصره الحائط ، ويقول عنه الكاتب النقادة الروائى ه . إ . بيتس فى كتابه عن القصة القصيرة الحديثة « من سوء الحظ أن موم برغم جودة نظره وصحة رأيه وخلوه من الغرض وقدرته على تشخيص الضعف الإنسانى وتساميه على النزعات القومية تنقصه صفة عظيمة جداً وبالغة الأهمية ، وقد كان تشيكوف وموباسان اللذان زعم موم أنه يرى بينهما الكثير من وجوه الاختلاف متشابهين فى تلك الصفة على الأقل ، فوم ينقصه العطف ، وليس له قلب ، ويخالج الإنسان الشعور بأنه يستعمل فى مكان القلب آلة دقاقة ، وأظن أن هذا هو الذى يشعرنا مراراً بهوان شأن مؤلفاته ، ويقوى من هذا الشعور شئ آخر غير ذلك ، فقد حذق موم فن السخرية ، وجعله ذلك يظن خطأ أنه كلبى النزعة ، ولكن فى مؤلفات موم وبخاصة فى أقصوصاته ما يكفى من الأدلة على أن موم الكلبى النزعة دثار يختفى وراءه موم الرقيق العاطفة ، وكلبية موم لا تثبت للامتحان وتتكشف عن رجل يخشى الاطمئنان إلى عواطفه الحقيقية ويتحاشى إظهارها » .

حياته مادة لرواياته

وموم ينتمى إلى أسرة إرلندية الأصل من السلالة السلتية ، وقد هاجرت منذ قرون من أرلندا إلى مقاطعة وستمورلاند بانجلترا ، وزكت أحوالها ، وتوطدت مكانتها ، وظهر منها سادة من ملاك الأرض وموظفون تسنموا المناصب العالية ، وحينما تعرض جده الأعلى لخسائر مالية فادحة فى أثناء الحروب النابليونية أرسل نجله إلى لندن لدراسة القانون ، وأصبح روبرت أرماند موم محامياً بارزاً معروف المكانة ، ومؤلفاً لطائفة من الكتب القانونية . وكان إلى جانب ذلك يعنى بالأدب والفن ، وكان عضواً عاملا فى « جمعية القانون » وأحد مؤسسيها ، وقد قدمت له الجمعية تقديراً لخدماته فيلا أبيض ضخماً مصنوعاً من الفضة ظلت أسرة موم محتفظة به أكثر من ثمانين عاماً ، وقد احترف ابنه — واسمه كذلك روبرت ارماند موم — حرفة المحاماة ولكنه لم يبلغ فيها مبلغ والده ، ولم يركز جهده كله فى القانون ومال إلى الاستمتاع بالأسفار والرحلات والفن والمجتمع ، وقد زار آسيا الصغرى وإفريقية وجمع مكتبة ضخمة ، وعين بعد سنة ١٨٥٠ مستشاراً قانونياً للسفارة البريطانية فى باريس، وظل شاغلا هذا المنصب لحين وفاته فى سنة ١٨٨٤ ، وكان معروفاً عند الجالية الإنجليزية المقيمة فى باريس، وكان هو وزوجته المثقفة الحسناء صديقين لكثير من الكتاب ورجال السياسة الفرنسيين .

وكانت والدة زوجته من أسرة كريمة المنبت ، وكان والدها من ضباط الجيش الهندى البريطانيين ، وقد ورثت والدتها ثروة كبيرة وبددت أكثرها وعاشت فى فرنسا على ما كانت تتقاضاه من المعاش الذى ورثته عن زوجها ، وأقبلت على تأليف الروايات الغرامية العاطفية باللغة الفرنسية لكى تزيد فى دخلها ، وشغلت كذلك بتأليف مقطعات موسيقية ، وكانت ابنتها والدة سمرست موم تعد من النساء الجميلات وتصغر زوجها الذى لم يكن على شئ من الوسامة بعشرين سنة ، ولكنها مع ذلك كانت مخلصة له متفانية فى خدمته ، وكان من أصدقاء الأسرة الروائى الفرنسى بروسبر ميريميه وجوستاف دوريه وغيرهما من الشخصيات البارزة فى باريس .

وقد ولدت لزوجها ستة أطفال وأصيبت بمرض السل الرئوى ، وكان وليام حينما توفيت والدته فى الثامنة من عمره ، ولم ينس طوال حياته جمالها الفاتن الذى لم يفسده المرض ومن أقواله « مرور أكثر من خمسين سنة على وفاتها لم يستطع أن يشفى الجراح الذى خلفه فى نفسى موتها » ، وأخرج الصبى من المدرسة الفرنسية التى كان يتعلم بها وأرسل إلى حجرات القس الإنجليزى الذى كان ملحقاً بالسفارة البريطانية فى باريس ، وكان على هذا القس أن يقوم بهذا العمل الطريف ! وهو أن يعلم صبياً إنجليزياً اللغة الإنجليزية ، لأن وليام كان يتكلم الفرنسية قبل أن يتعلم اللغة الإنجليزية ، وأصيب والده بمرض السرطان فى معدته ، ومات بعد آلام مبرحة فى سنة ١٨٨٤ فأرسل الصبى إلى انجلترا ليقيم مع عمه هنرى قس بلدة هويتنستابل فى مقاطعة كنت وهى بلدة واقعة على الشاطئ قريبة من مصب نهر التايمز ، وقد وصف لنا موم عمه بصراحة قاسية فى روايته الشهيرة « العبودية الإنسانية » وفى رواية « كعك وجعة » ولم يكن موم سعيداً مع عمه لأنه لم يفهم طبيعة الصبى الناشئ، وكان موم حينذاك ضئيل الجسم ضعيف البنية شديد الحياء وفى لسانه حبسة تجعله يعانى مشقة فى محاولة التعبير عن نفسه بالحديث ، وضايقه تعلق الناس فى العصر الفكتورى بالمظاهر ومبالغتهم فى المحافظة على التقاليد ، ووازن بين حياته السعيدة فى فرنسا والسنوات السبع البائسة التى قضاها فى كنت ، وقد ظلت انطباعات ذلك

العهد باقية فى ذاكرته ، وقد اختار بعد ذلك فرنسا مقراً له برغم ما لقيه من التقدير الأدبى فى انجلترا ، وكان يتردد عليها من الحين إلى الحين ولكنه لم يكن يشعر بالارتياح إلا فى فرنسا .

وفى الثالثة عشرة من عمره التحق بمدرسة إعدادية فى كانتربرى وهى على مسيرة سبعة أميال من هويتنستابل ، وهى تعد من أجمل المدن وكانت هذه المدرسة ملحقة بمدرسة الملك ، وكانت مدرسة الملك فى ذلك الوقت وقفاً على أبناء السادة الغطارفة . ولذلك كانت تعنى بالدراسة الكلاسيكية كما كانت تهتم بالحفلات الدينية ومراعاة الشعائر الكنسية ، وبرغم أن المدرسة كانت تأخذ الطلبة بمراعاة الأمانة والنفور من الغش والخداع وتحضهم على الاستمساك بالدين وآدابه فانهم كانوا لا يتورعون عن معاكسة موم وإيلامه حتى كانت السنوات الأولى التى قضاها فى تلك المدرسة سنوات عذاب واضطهاد ، وقد وصف موم ذلك كله فى رواية « العبودية الإنسانية » وقد منعه سوء صحته وضعف بنيته من مشاركة أترابه ولداته فى الألعاب الرياضية والانغماس فى الحياة الاجتماعية التى كان يحن لها ويتطلع إليها ، ولم يكفه ما كان يلقاه من معاكسة أقرانه فقد كان المدرسون يضيقون ذرعاً بعقدة لسانه ، ولا يكفون عن انتهاره وإساءة معاملته ، والأرجح أن هذا العى الذى ابتلى به موم جعله يعكف على نفسه ، ويدمن التأمل فى عالمه الداخلى ، ويجيد ملاحظة الناس ومراقبتهم لاتقاء شرهم ودفع أذاهم ، وقد أهله ذلك لاتخاذ الكتابة مهنة له ، وجعله يؤثرها على غيرها من المهن التى تحتاج إلى طلاقة اللسان وخفة الحركة والقدرة على مواجهة مطالب الحياة العملية ، وقد وصف موم الحبسة التى كان مصاباً بها الكاتب الروائى النقادة أرنولد بنت الذى عاصر موم وصفاً يصدق عليه فقال « يعرف الناس أن أرنولد كان مصاباً بحبسة شديدة وكان مما يؤلم مراقبته وهو يتكبد المشقة فى الحديث ، لقد كان يرهقه ويعذبه ، وقليلون الذين كانوا يدركون الجهد المضنى الذى كان يعانيه فى الحديث ، فما كان عند الناس سهلا كالتنفس كان يتطلب منه على الدوام جهداً غير هين ، كان يمزق أعصابه شذر مذر ، وقليلون الذين عرفوا ما كان يعرضه ذلك له من الشعور بالذل والهوان والسخرية منه التى كان يثيرها ذلك عند الكثيرين ، وقلة الصبر الذى كانت تبعثه وشعوره بالارتباك لأن ذلك يجعل الناس يملونه ويضيقون به ، وقليلون الذين عرفوا الغضب الذى يلم بالنفس حينما تعرض للإنسان ملاحظة مسلية أو خاطرة مناسبة ، ويحجم عن قولها خشية أن تفسدها لكنته ، وقليلون الذين عرفوا كيف تقيم حاجزاً يحول دون تمام الاتصال بالناس واسقاط الكلفة ، وربما كانت الحبسة التى أرغمت أرنولد على العكوف على النفس هى التى جعلت منه كاتباً ، ولكنى أظن أنه من الأدلة على قوة خلق أرنولد وسلامتها أنه برغم هذا العائق قد استطاع الاحتفاظ بتوازنه الباهر وأن ينظر إلى حياة الإنسان العادية الطبيعية من وجهة نظر عادية مألوفة » وقد استطاع موم بمرور الزمن أن يتغلب على حبسة لسانه إلى حد كبير .

ولما أتم دراسته فى مدرسة الملك مرض مرضاً خطيراً ، وأظهر الكشف الطبى أن رئتيه متأثرتان ، وأخاف ذلك الأوصياء عليه لأن والدته ماتت ضحية لمرض السل ، فبادر عمه إلى ارساله إلى هييرز فى جنوب فرنسا ، وراقته الإقامة بها واسترد صحته بعد أشهر قلائل ، وعاد إلى انجلترا ، وصمم على ألا يذهب إلى أكسفورد وينتظم فى سلك القساوسة كما كان يريد عمه ، وانتوى السفر خارج انجلترا لقضاء سنة على الأقل ، ووافق عمه على أن يمضى سنة فى ألمانيا ، فذهب إلى مدينة هيدلبرج ، ولم يلتحق بجامعتها ، واكتفى بسماع محاضرات أساتذتها والتردد على مكتبتها ، وشغل بالفن وقراءة الشعر وارتياد المسرح ، وشعر بالحرية وسره ذلك ،

واستمع إلى محاضرات مؤرخ الفلسفة المشهور كينو فيشر عن شوبنهاور ، وخلع رداء المسيحية الذى أرغمه عمه وأساتذته فى انجلترا على ارتدائه ، وعقد العزم على جعل الكتابة حرفته .

وبالرغم من أن موم كان لا أدرياً بطبيعته لا باختياره فانه مع ذلك كان معنياً دائماً بالدين ، وكان مما ساعد على تسرب الشك إلى نفسه أنه دعا الله أن يحل عقدة لسانه ولم تجب دعوته ، ولكنه مع ذلك لم يقف من الدين موقف العداء ،

وكان ينطوى على الاحترام لأديان الشرق بوجه خاص ، وقد أكسبته الشكوك التى ساورته نوعا من الاعتدال والترفق فى إصدار الأحكام ، تجافى به عن التعصب الذميم ، وجعله يقف من مختلف العقائد والمذاهب والتقاليد موقف المشاهد النزيه ، والحكم العادل .

الأديب الطبيب

وعاد إلى انجلترا مصمماً على أن يكون كاتباً ، ولكن لم يكن فى وسعه أن يقنع عمه بذلك وهو فى التاسعة عشرة من عمره فماذا يصنع ؟ لم يفكر بطبيعة الحال فى الالتحاق بالكنيسة ، واقترح التحاقه بالخدمة المدنية ، ولكن زوجة عمه كبر عليها الأمر لأن القائمين بالخدمة المدنية يخالطون ناساً ليسوا من السادة ، وكان أخوته الأكبر منه سناً مشتغلين بالقانون ، ولم يكن يميل إلى الدراسة القانونية ، واستقر رأيه فى النهاية على دراسة الطب ، والتحق بمدرسة القديس توما الطبية سنة ١٨٩٢ ، ولم يكن طالباً مجداً ، وكان فى أثناء دراسته ميالا إلى العزلة ، قليل الاختلاط بزملائه من الطلبة ، ولم يعقد مع أحد منهم صداقة ، وكان فى أوقات فراغه يقرأ الأدب الإنجليزى ، ويطلع على الآداب الأوروبية ، وكان يكتب مذكرات وافية يضمنها أفكاراً عن مسرحيات وقصص وروايات يعتزم تأليفها ، ومكنته حياته فى المستشفى من أن يرى الحياة خالية من زخارف الأوهام ، وغواشى الادعاء ، ورأى الشقاء والخوف واليأس كما رأى الصبر والاحتمال والتعلق بالآمال ، وأدراك أن الشقاء لا يشرف الانسان على الدوام ويسمو به ، بل إنه على النقيض قد يستذله ويهوى به إلى الدرك الأسفل .

ويؤثر عنه فى ذلك قوله — على طريقة روشفوكو — « إننا نتعلم الاستسلام من الشقاء الذى يعانيه غيرنا لا من الشقاء الذى يحل بنا » وقد شرع فى كتابة أولى رواياته ، وهى رواية « لبزا من لامبث » وهو يعمل فى المستشفى وأتمها سنة ١٨٩٦ وقد طبعت سنة ١٨٩٧ ، ومات عمه فى شهر سبتمبر من تلك السنة ، وهيأ له ذلك ميراثاً نافعاً ، وأتاح له الفرصة للمضى فى الطريق الذى رسمه لنفسه ، ومما شجعه على ذلك نجاح رواية لبزا ، ولم يمارس مهنة الطب ، بعد حصوله على إجازته سنة ١٨٩٨ ولفت نجاح رواية لبزا إليه الأنظار ، وعرضت عليه إحدى الوظائف الطبية ، ولكنه رفضها ، وقد أبدى أسفه بعد ذلك لأن نجاح أولى رواياته زهده فى متابعة تجاربه فى مهنة الطب التى كانت ستضيف إلى رصيد تجارب حياته ، وقد أفادته دراسة الطب فى مدرسة القديس توما وأتاحت له فرصة الإقامة فى لندن ومشاهدة الحياة الاجتماعية بها ومكنته من معرفة منهج الدراسة العلمية ، واطلاعه على كتب كبار علماء علم الأحياء وعلماء علم الطبيعة جعله يحترم الأسلوب العلمى وكان موم بطبيعته ميالا إلى النزعة الواقعية ، ولذلك لم يقنع بالدراسة الأدبية الفنية المحضة فى السنوات التى بدأ يمارس فيها صناعة الكتابة ويفرغ للتأليف ، كما أن تجربته بالمستشفى يسرت له معرفة جوانب من النفس الانسانية لم يكن فى الإمكان أن يعرفها من خلال الأحاديث التى تدور على موائد الشاى أو فى ملاعب اكسفورد وأندية الأدباء والفنانين .

وبدا له أن يكتب للمسرح ولكنه عرف أن الروايات التى تقدم للمسرح لا تقبل إلا من الكتاب الذين عرفت أسماؤهم ، وتوطدت مكانتهم ، فأقبل على كتابة القصص ليكتسب الشهرة وليعيش مما تدره عليه لأنه أنفق ما ورثه وهو فى أوائل العشرينات ،

والف رواية « تكوين قديس » ولكنها لم تصادف ما كان يؤمله لها من النجاح ، وقام برحلة إلى أسبانيا كتب خلالها مذكرات ضافية، ولموم كتابان عن أسبانيا يدلان على فرط حبه لها وهما « أرض العذراء المباركة » و « دون فرناندو » وكان يؤثر من مدنها اشبيلية بوجه خاص وهى المدينة التى قضى بها الملك الشاعر المعتمد بن عباد زهرة أيامه ، وتعد من أجمل المدن الأندلسية ، وزار فرنسا وإيطاليا وبلاد اليونان والأمريكتين والبحار الجنوبية وآسيا غير مرة ، وكان يستوحى موضوعات لقصصه ورواياته من هذه الرحلات ويتعرف العادات والتقاليد والمعتقدات ، وفى سنة ١٨٩٩ ظهر له كتاب « توجهات » وقد احتوى على مجموعة من الأقصوصات ، وزار كنت فى سنة ١٩٠٠ ليجمع مواد لمجموعة من الروايات ، وكانت أولى هذه الروايات رواية « البطل » التى ظهرت فى سنة ١٩٠١ وهى رواية ساخرة ، أوحى إليه موضوعها حرب البوير ، وظهرت بعدها رواية «مسز كرادوك» وهى من خير ما كتب ، وشجعه ذلك على أن يتقدم للمسرح بمسرحيته « رجل الشرف » ، ولم تنجح هذه المسرحية ، ولكنها مع ذلك لم تثن عزمه عن المضى فى التأليف المسرحى ، وعاش بعد كتابتها فترة فى باريس ولقى فيها الكثيرين من المصورين والنحاتين والكتاب وحضر مناقشاتهم الحامية حول مشكلات الفن وقضايا الأدب والنقد ، وبرغم انغماسه فى أوساط الأدباء والفنانين — وكثيرون منهم يعيشون عيشة بوهيمية شاذة طليقة — ظل محتفظاً باتزانه حريصاً على عزلته ، مكتفياً بالمراقبة الفاحصة ودراسة الأنماط البشرية المختلفة . وفى باريس عرف الكاتب البريطانى الشهير ارنولد بينت ، وكان يكبر موم بسبع سنوات ، وربما كان من الأسباب التى أنمت الألفة بينهما أنهما كانا مصابين بالحبسة .

ولم يكن له من دخل مؤلفاته ما يكفى فى الفترة ما بين سنة ١٨٩٧ و سنة ١٩٠٧ ولذلك كان يتحرى الاقتصاد فى نفقاته ، وعلمه ذلك احترام المال والحرص عليه ، ومن مأثور أقواله « المال كالحاسة السادسة وبدونه لايمكن أن يستفيد الانسان استفادة تامة من الحواس الخمس الأخرى »

وظهر كتابه « أرض العذراء المباركة » فى سنة ١٩٠٥ ولكنه لم يلق رواجاً يذكر ، وقدم مسرحيته «السيدة فردريكا» فلقيت نجاحاً باهراً جعل مديرى المسارح يسعون إليه لتمثيل المسرحيات الأخرى التى سبق له تأليفها وأبوا قبولها .

أعباء النجاح

ولم يغير منه إقبال الحظ المفاجئ ولكنه رأى أن النجاح المالى معناه ضمان الاستقلال الذاتى وهو ما كان يحرص عليه موم ويستعزبه ، وقد قيل عنه إنه مساوم بارع يعرف لمؤلفاته قدرها ، وقد عنى موم بتنمية ثروته ليضمن استقلاله ويحافظ على حريته واستطاع بعد ذلك أن يكتب ما يروقه قبل أن يفكر فيما يرضى الناس ويعجبهم ، وهو يقول فى ذلك « فى بعض الأوقات رضى الآخرون ونجحت المسرحية ، وفى أوقات أخرى لم يحدث ذلك ونجم عنه اخفاق المسرحية ، ولكنها فيما يخصنى كانت ناجحة لأن سرورى كان مستقلا عن النتيجة التى يسفر عنها عرض المسرحية ، ووراء المظهر الهادئ يستخفى السرور وأنا أكتب كما يزقزق صرار الليل دون أن أعانى العناء العقلى الذى يعترف به بعض الكتاب وذلك لأنى أكتب بدافع من الطبع » .

ولكن النجاح مع ذلك لم يغره عن نفسه ، ولم يرضه عنها كل الرضى : فقد كان يشعر بعيوبه ويعمل على استدراكها ، ويمعن فى الدراسة والبحث ليتغلب عليها ، وكان يعد نفسه على الدوام كاتباً محترفاً ، واتخذ لنفسه معايير فنية تنشد الكمال، ففى الوقت الذى كان فيه جمهور القراء يمتدح

فنه ويشيد بقدرته كان يدرس فى تواضع أساليب كبار الكتاب البريطانيين ليرتفع مستوى أسلوبه .

وقرأ درايدن وسويفت ونيومان وماثيوار نولد وفولتير وهيوم ، وكان يتحرى فى أسلوبه البساطة والوضوح ، ويتجنب الألفاظ الحوشية ، ويتخير اللفظ الناصع الذى يرتاح له السمع وتأنس به النفس ويستطيع من يتابع توالى مؤلفات موم أن يلحظ أنه كان كلما تقدمت به السن يزداد أسلوبه سلاسة وطواعية ووضوحاً ، وقل أن يحتاج الإنسان إلى قراءة جملة فى كتابات موم مرتين أو أن يلتبس عليه معنى .

وفى فترة ما قبل الحرب الكبرى الأولى شجعه نجاح مسرحية « السيدة فردريكا » على أن يعد روايات للمسرح ، وكان الاقبال على المسرح حينذاك قوياً لأن فن السينما لم يكن قد استطاع بعد أن يكون منافساً خطيراً للمسرح ، ولم يرض نقاد المسرح حينذاك عن مسرحياته ، وعابوا عليه نزعته الكلبية ، ولكنه مضى فى طريقه غير عابىء بأحكامهم .

وفى سنة ١٩١٢ بدأ فى كتابة روايته العظيمة عن العبودية الإنسانية ، وحينما نشبت الحرب الكبرى الأولى كان قد اقترب من إتمام تأليف روايته ،

وقد قال إنه كتبها ليتخلص من ذكريات الماضى التى تؤلم نفسه وتعذبها ، ولما أتم كتابتها شعر بارتياح كأنه قد حط عن ظهره حملا ثقيلا ،

وكان قد مل الحياة الاجتماعية ، وسئم تكاليف المجتمع ، بل مل مغريات النجاح نفسها ، وفكر فى الزواج ، وخطر له أن يقوم برحلة طويلة إلى أنحاء الأرض القاصية ولكن نشوب الحرب حال دون ذلك كله .



وعمل فى أوائل الحرب مع إحدى وحدات نقل الجرحى بوصفه طبيباً وإن كان لم يمارس قبل ذلك مهنة الطب ، وقد تركت بعض التجارب التى مر بها وهو يباشر هذا العمل أثراً ظل باقياً فى نفسه ، من ذلك أنه ظل يعمل طوال إحدى الليالى فى نقل الجرحى ، وكان بعض الجنود يرسلون صيحات الألم حينما ينقلون ، وبعضهم كان يلقى الموت وهو محمول فوق المحفة ، وبعضهم كان يبدو مشفياً على الموت فلا يبذل مجهود لنقله ، وكان من بين هؤلاء غلام فرنسى رأى حاملى المحفات ينقلون من كانوا حوله من الجرحى وتركوه يموت فأخذ يصيح بأعلى صوته قائلا « لا أريد الموت ! أنى جد صغير ! لا أريد أن أموت ! » وظل يصيح هكذا حتى مات.

وكان موم كلما سمع أو قرأ بعد ذلك ما يقدمه فقهاء اللاهوت أو الفلاسفة من مبررات وجود الشر فى العالم يتمثل هول موت هذا الغلام الفرنسى والألم الذى عاناه أحد الأطفال فى إحدى الأحياء الفقيرة فى لامبث وهو يموت من التهاب الغشاء السحائى ، وكان يرى أن هاتين الحادثتين كافيتان لتفنيد الحجج التى يقدمها اللاهوتيون وفلسفة ما وراء الطبيعة .

العمل بالمخابرات

وشعرت الحكومة بأن موم يستطيع أن يقوم لها بخدمة أجل نفعاً إذا ضم إلى المخابرات السرية ، وقد راقه العمل فى المخابرات لأنه كان قد سئم رتابة العمل فى وحدة الصليب الأحمر ، قال عن نفسه حينما ألحق بهذا العمل « إنه يلائم نزعتى الروائية وإحساسى بالجانب المضحك فى الحياة » ، وكان فى موم بعض صفات تجعله صالحاً للقيام بالعمل فى المخابرات فهو دقيق الملاحظة حاد الذكاء ،

وكان الحياء الغالب على طبعه يحول بينه وبين التألق فى المجتمع ، كما أن اشتغاله بالتأليف كان ستاراً صالحاً لإخفاء نشاطه فى المخابرات السرية ، وقضى عاماً فى سويسرة ، كان مهدداً فيها بالاعتقال فى كل لحظة لخرقه قوانين الحياد ، وكانت الحياة فى سويسرة خلال الحرب الكبرى الأولى عجيبة الشأن قد اختلط فيها الجد بالهزل ، وكانت الجواسيس الألمان والإنجليز والروس والنمساويون والأتراك فى كل مكان ، وكل إنسان يلتزم الحذر ويسئ الظن بغيره من الناس ، وكانت السلطات السويسرية تبذل جهدها فى المحافظة على الحياد ، وكان موم يتنقل فى أنحاء سويسرة ليتلقى رسائل من رجال المخابرات ولتسليمهم رسائل أخرى ، وأثر برد الشتاء القارص فى صحته تأثيراً سيئاً ، وكتب فى أثناء ذلك روايته المعروفة « القمر وست بنسات » وبعض المسرحيات ، وزار الولايات المتحدة فى سنة ١٩١٧ فى مهمة سرية خاصة بالمخابرات ، وقبل عودته إلى أوروبا زار البحار الجنوبية ، وكان يتطلع إلى هذه الزيارة من زمن ، وقد أفادته هذه الرحلة وردت عليه صحته وفتحت له آفاقاً فسيحة من الخيال والفكر ، ورأى فيها أنماطاً من الحياة غير مألوفة فى الغرب ورأى الناس سعداء وإن كانوا يعيشون خاضعين لتقاليد لا يعرفها الغربيون ، وكتب مذكرات وافية عن هذه الرحلة جرياً على عادته فى تسجيل انطباعاته وملاحظاته ، وعاد إلى الولايات المتحدة وقد تحسنت صحته وصفا خاطره :

وأوفد فى أعقاب ذلك إلى روسيا فى مهمة سياسية كان مقدراً لها الفشل ، وكان الساسة الأمريكيون لم يدركوا بعد حتمية قيام الثورة الروسية ، وحاول عملاء الحلفاء أن يبذلوا الجهود لاستمرار الحرب بين روسيا وألمانيا ومنع تكوين الحكومة البلشفية ، وقد قال موم — على خلاف عادته فى التواضع — « إنه لو أرسل إلى روسيا قبل الوقت الذى أوفد فيه إليها بستة أشهر لما قامت الثورة الروسية ! » والظاهر أنه لم يعتذر عن قبول مهمة السفر إلى روسيا برغم الخطر الذى كان يتهدد صحته لحرصه على زيارة البلاد التى أخرجت للعالم تشيكوف وتولستوى وترجنيف ودستويفسكى وغيرهم من كبار الروائيين الذين كان يعجب بهم موم ويكبر فنهم ،

وقد عاد من هذه الرحلة إلى انجلترا معتل الصحة ، ناقما على الروس ، وقد اتهمهم بضعف الكفاية والعجز الشديد وبأنهم لا يمكن بحال الاعتماد عليهم ، واضطر إلى الذهاب إلى إحدى المصحات فى أسكتلنده للاستشفاء وكان مع ذلك لا يكف عن الكتابة والتأليف :

وفى سنة ١٩١٨ قدم للمسرح مسرحية « الحب فى كوخ » وأتبعها فى السنوات التالية بمسرحية « زوجة قيصر » وغيرها من مسرحياته الكثيرة ، وقد ظفرت رواية « القمر وست بنسات » بتقدير النقاد البريطانيين والأمريكيين وقد أوحت له كتابة هذه الرواية حياة الفنان بول كوجان ، وأخذ يقل ميل موم إلى كتابة المسرحيات . وفى سنة ١٩٣٣ أعلن أنه سيمسك عن تقديم أية مسرحية للمسرح وأنه سيكتفى بكتابة الروايات والقصص والأقصوصات

أديب الرحلات

وقد قام بعد الحرب الكبرى الأولى بعدة رحلات ، وزار الصين والبحار الجنوبية ، وكان أينما اتجه يوجه اهتمامه لدراسة الطبيعة الإنسانية قبل أن يعنى بمشاهدة المناظر الطبيعية ، وبعد أن قام برحلات كثيرة مدفوعاً بدافع القلق النفسى والرغبة فى حب الاستطلاع فقد جانباً من اهتمامه بالسفر والضرب فى أنحاء الأرض ، واقتنى بيتاً على الطراز المغربى فى الريفيرا الفرنسية ، وقد كان منذ حداثته يألف الإقامة فى فرنسا ، وبيته « فيلا موريسك » فى موقع جميل ، خلفه جبال الألب وأمامه البحر الأبيض المتوسط ، وله حديقة غناء وسقيفة للمطالعة والتأليف

يشرف من نوافذها الشرقية على مونت كارلو ، ويرى الجبال من الناحية الشمالية ونيس من الناحية الغربية والبحر من الناحية الجنوبية ، وبرغم أن رغبته فى الأسفار قد فترت إلى حد ما إلا أنه من وقت لآخر كان يقوم بزيارة انجلترا وجبال التيرون وأمريكا وجزائر الهند الغربية وفينا .

ومن أشهر كتب رحلاته كتاب « على ستار صينى » وقد ظهر هذا الكتاب فى سنة ١٩٢٢ وكان موم حينذاك قد أتقن فن الأداء فجاء كتابه طرفة فنيه تتجلى فيها مواهبه الكتابية فى أبهر مجاليها ،

ففى الكتاب توقد وحرارة ولكنها ليست حرارة الحماسة الساذجة ، وفيه سخرية هادئة لاذعة ولكنها خالية من المرارة والتحامل بريئة من الإسراف والمبالغة ، وفيه صور ومشاهدات ووقفات وانطباعات تتفاوت طولا وقصراً ، فبعضها لمحات سريعة كاشفة وصور منمنمة دقيقة ، وبعضها أشبه بالأقصوصة ، وبعض الفصول الأخرى تحوى نوادر مستملحة وطرائف شائقة ، وبعضها صور خاطفة كان الكاتب على ما يبدو يريد أن يكر عليها الطرف ليستوفى أجزاءها ويستكمل رسمها ، ولكنها كما هى وفى حالتها الراهنة لها قيمتها وجمالها وبراعتها وابداعها وربما كان يفسدها الاسهاب فيها ومحاولة توسيع نطاقها وتكبير حجمها .

وفى سنة ١٩٢٥ ظهرت رواية « القناع الملون » وقد نشرت مسلسلة فى إحدى المجلات وتدور حوادثها فى هنج كنج وأطلق فيها على العالم البيكترولوجى هو وزوجته اسم « لين » فرفع السيد لين وزوجته قضية على المجلة وحكم لهما القضاء بغرامة مقدارها مائتان وخمسون جنيهاً واضطر موم إلى تغيير الاسم فأطلق على العالم البكترولوجى اسم « فين » فأثار ذلك حنق أحد الموظفين الذين يعملون فى السلك السياسى وكان يسمى « فين » وزعم أن الرواية تنال من سمعته ، واضطر موم فى هذه المرة إلى أن يستبدل باسم هنج كنج اسم تشنج ين باعتبارها مسرح الحادثة التى دارت حولها الرواية وهى عن الخيانة الزوجية .

وقد حمل النقاد على رواية « كعك وجعة » لأنهم اعتقدوا أن موم قد نال من سمعة الكاتب الروائى والشاعر الكبير توماس هاردى فى شخصية إدوارد دريفيلد ، وهو إحدى الشخصيات الرئيسية فى تلك الرواية ، وقد حاول موم التنصل من هذه التهمة ، ولكن الواقع أن وجوه الشبه كثيرة بين حياة توماس هاردى وحياة إدوارد دريفيلد كما يصفها لنا موم فى هذه الرواية ، فكلاهما كان من أسرة فقيرة وكلاهما كان معنياً بفن المعمار وتزوج مرتين ، وموضوعات روايتهما متشابهة ، وكلاهما رمى بخشونة الطبع وأبعدت كتبه عن المكتبات ، ورواية « كأس الحياة » ليست مختلفة عن رواية « جودا الغامض » التى ألفها هاردى ، وكلاهما مما زاد فى شهرته امتداد حياته ، وكلاهما كان فى شيخوخته يعيش فى عزلة بأحد منازل الريف الجميلة ترعاه زوجة تصغره بسنوات كثيرة ، وكلاهما كان صغير الجرم ضعيف البنية ، ودرفيلد من مقاطعة كنت أما توماس هاردى فكان من مقاطعة وسكس ويدافع موم عن نفسه قائلا « لم يكن هاردى فى فكرى

أكثر مما كان جورج مردث أو أناتول فرانس ... وقد قرأت تس ديربرفى وأنا فى الثامنة عشرة من عمرى وبلغ من تحمسى لها أننى صممت على أن أتزوج من بائعة لبن ، ولكن رواياته الأخرى لم تعجبنى كما أعجبت معظم المعاصرين لى ، ولا أحسب أسلوبه من الأساليب الإنجليزية الجيدة ... ولا أعرف إلا القليل عن حياته » .

ولكن هذا الدفاع لم يقنع النقاد ولم يسكتهم ، وظلوا يرددون أنه داس على قبر هاردى ، واستمرأ الولوغ فى سمعته ، وتشويه سيرته ، وقد هدأت أخيراً فورة غضب النقاد بعد مرور سنوات على موت هاردى ، ومهما يكن من الأمر فان هذه الرواية تعد من الطرف الفنية التى أخرجها موم .

ولم يكن من المنتظر أن تذهب تجارب موم فى أثناء عمله فى المخابرات عبثاً دون أن يستغل جانباً منها فى رواياته ، فبعد مرور قرابة اثنى عشر عاماً على اشتغاله بالمخابرات كتب رواية « أشندن » وهو يقول عنها إنها مجموعة من الأقصوصات قائمة على تجاربه فى إدارة المخابرات السرية فى أثناء الحرب .

بين تشيكوف وموباسان

وموم من أقدر كتاب الأقصوصة فى الأدب الإنجليزى وما أحسبنى مبالغاً إذا قلت فى الأدب العالمى ، وطريقته فى كتابة الأقصوصات أقرب إلى طريقة موباسان منها إلى طريقة تشيكوف وهما أعظم الأساتذة فى كتابة الأقصوصة ،

ومن أشهر مجموعات أقصوصاته كتاب « كوزمو بوليتان » و « مخلوقات الظروف » و « شجرة الكازيوارينا » وغيرها من مجموعات أقصوصاته الشائقة ، وقد رد موم فى إحدى أقصوصاته على تهمة الكلبية التى كثيراً ما وجهت إليه بقوله « لم أتعمق النظر فى هذا الموضوع ولكن إذا كانت مواجهة الحق وعدم استنكاره حيناً يكون غير مستساغ ، وتناولك الطبيعة كما تجدها ، والابتسام حيناً تكون سخيفة ، والأسف بغير مبالغة حيناً تستدعى حالتها الاشفاق والرثاء فانى أحسبنى كلبياً ، والطبيعة الإنسانية فى معظم الحالات سخيفة وخليقة بأن يرثى لها ، ولكن إذا كانت الحياة قد علمتك التسامح فانك ستجد فيها ما يدعو إلى الابتسام أكثر مما يدعو إلى البكاء » وربما كان هذا التسامح هو الذى استدعى اتهامه بالكلبية ، وهو يرفض دائماً أن تستثيره الطبيعة الإنسانية فى أنزل حالاتها وأنكر أفعالها ، وربما كنا لا نميل إلى الرجل الذى يقف موقف الحياد تلقاء المعركة الدائرة بين الخير والشر ،

ولكن موم كما يبدو فى قصصه ورواياته لا يعنى بموقف الناس من الخير والشر ، وإنما يراقب سلوكهم ويصف أحوالهم ويحاول أن يفسر الغامض ، ولكنه لا يصدر حكماً ولا يتحيز لأحد الجانبين المتصارعين .

ولم يكن موم بالرجل المنظرانى ، بل كان على نقيض ذلك ضاوياً قميئاً وكانت عيناه الرهيبتان أبرز سمات وجهه ، وكأنهما كانتا تخترقان الحجب وتصلان إلى خفايا الأسرار ، ولا حيلة بازاء نفاذهما للمواربة والخداع والتظاهر والتكلف ، وكانتا لا توحيان الغموض وغرابة الشأن ، وإنما توحيان الحكمة والخلاص من أخاديع الأوهام ، وبرغم ميله إلى العزلة ونفوره من تقاليد المجتمع كان له أصدقاء كثيرون من رجال الأدب والفن والسلك السياسى سواء فى لندن أو باريس أو نيويورك ، وقد استفاد كثير من الكتاب الناشئين من نصائحه وتوجيهاته ، وبرغم الحصر الذى استطاع أن يتغلب عليه إلى حد ما كان شائق الحديث ، حسن الاصغاء وينم حديثه على سعة اطلاعه فى الفلسفة والأدب والفن ومعرفة طبائع الشعوب وغرائب العادات والسلوك الإنسانى ، وملاحظاته على الرجال والنساء

أحدث مسرحيات إدوارد ألبى



كانت لا تخلو من الطرافة وإن كان يتخللها جانب من الحرافة والمرارةوقد كان ناجحاً محظوظاً ولكنى أعتقد أنه برغم ، ما بلغ من مكانة وجمع من ثروة لم يكن سعيداً ، فقد كانت نظرته إلى الحياة يغلب عليها النزعة التشاؤمية ، وقد اعترف بأنه لم يجرب فى حياته أسمى أنواع السعادة وهى مجازاة الحب بالحب ، وقد تزوج سيرى برناردو ، ولكن زواجه لم يدم طويلا ، وتم الطلاق سنة ١٩٢٧ وهو يتقبل عدم دوام العواطف البشرية فى هدوء فلسفى ، وقد مكنه نجاحه الأدبى والمادى أن يكتب ما يرضيه ، ويعيش على الأسلوب الذى آثره ، وكون لنفسه الفلسفة التى توحى إلى نفسه الهدوء والطمأنينة ، ودراسته العلمية جعلته يرى أن الإنسان مجبر غير مخير ، وأقنعته دراسته للفلسفة والأديان بأن الحق غير موجود ، وأن الحياة ليس لها معنى ، وقد راض نفسه على قبول هذه النتائج ، والاطمئنان إليها ، ورأى أن خلاصه من أسر الأوهام لا يعرضه لخيبة الأمل ، ولا يجعله يطمع فى تلك السعادة الزائلة المحفوفة بالمكاره والأخطار التى يؤمل فيها المتفائل ، كما أن دراسته للفنون جعلته ناقداً حجة فى نقده ، بارعاً فى جلاء وجهة نظره ، وقد حقق الطموح الذى خالج نفسه فى مطالع حياته ، وهو أن يعيش كاتباً ، وكان جمال الحياة فى رأيه أن يعيش الإنسان طبقاً لطبيعته وعمله ، وقد ترك للعالم ذخيرة ممتازة من الأقصوصات والقصص والروايات والمسرحيات وفصول ذات قيمة فى النقد وأدب الرحلات ، وقد مات أخيراً بعد أن استوفى رسالته ، وقدم للناس خير ما عنده ، وهو ليس بالشئ الهين ، وبرغم ضعف بنيته عاش حتى تجاوز التسعين من عمره حياة جادة خصبة ، وأحسب أن اسمه سيكون من بين الأسماء الباقية فى الأدب الإنجليزى وربما فى الأدب العالمى .

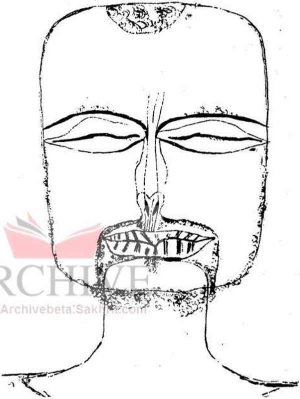
علی أدهم

« أليس الصغيرة » Tiny Alice هى أحدث مسرحيات الكاتب الطليعى الأمريكى إدوازد ألبى ؛ وبصدور هذه المسرحية يكون إدوارد ألبى قد أكد رسوخ قدمه على خشبة المسرح الأمريكى فضلا عن المسرح العالمى . إنه فى هـذه المسرحية يعلن بداية مرحلة جديدة فى تطور الدراما المعاصرة ، مرحلة يتفرد فيها بالمركب الدرامى بين الكتاب الذين يحافظون على الشكل المعروف للمسرحية وأولئك الذين يخرجون عليه من أمثال بريخت الملحمى وبيراندللو اللاواقعى ويونسكو اللامعقول .

وتدور أحداث هذه المسرحية حول هبة قدرها مائة مليون دولار سنوياً تعرضها « أليس » عن طريق محاميها على كاردينال إحدى الكنائس ، ولا يسع الكاردينال إلا أن يقبل ، خاصة أن الشرط الوحيد لهذه الهبة هو أن يكون « جوليان » مساعد الكاردينال هو همزة الوصل بين أليس وبين الكنيسة . ويذهب جوليان إلى قلعة أليس ، وبعد عدة مرات تغريه بالزواج منها ، فيقبل بعد تردد وبعد إقناع الكاردينال له . وفى اللحظة التى تتم فيها مراسيم الزواج ويأخذ الجميع فى الخروج يطلق المحامى النار على جوليان فيرديه قتيلا .

ومن خلال هذه الأحداث العريضة جداً ، يحاول ألبى أن ينفذ إلى باطن الإنسان الأمريكى المعاصر ، إلى دخيلة شخصيات اختارها من واقع هذا المجتمع مؤكداً الفكرة التى تعتبر من ركائز مسرحه ، وهى أن أغلب شخصيات المجتمع الأمريكى شخصيات غير سوية ، شخصيات ضائعة ، شخصيات يتحكم فيها ماضيها وتتعثر فى حاضرها ولا تعرف ما تريد فى مستقبلها ، وهو حين يجعل شخصياته تذكر ماضيها يعرضها كما هى لا كما تدعى وتتظاهر ولا كما يصنعها المجتمع الأمريكى . مجتمع الصنعة والصناعة والتصنع .

والواقع أن التوجه إلى المجتمع الأمريكى بالنقد الحاد والمكاشفة الصريحة هو من المعالم البارزة على جبين مسرح إدوارد ألبى . . . ففى مسرحية « قصة حديقة الحيوان » يبرز هذا الخط بروزاً يسيراً فنجد الكاتب ينقد المجتمع الأمريكى بعامة من حيث علاقات الناس بعضها ببعض . ثم يبرز هذا الخط قوياً واضحاً فى مسرحية « الحلم الأمريكى » حيث ينقد النواة الأولى للمجتمع وهى الأسرة ، وفى مسرحية « من يخاف فرجينيا وولف » ينقد الكاتب قطاعاً آخر من المجتمع هم أساتذة الجامعات الذين يعلمون النشء ويربون الأجيال ، كل هذا من خلال علاقاتهم الزوجية غير الشريفة فى أكثر الأحيان . وهو فى هذه المسرحية « أليس الصغيرة » يحمل على قطاع آخر هم رجال الدين أو بتعبير أصرح تجار الدين فى المجتمع الأمريكى الذى أفسده المال فأصبح هو إلهم الجديد !



- كان بول كلى يفهم الفن على أنه خلق تلقائى مثل الطبيعة ، ويريد بناء العمل الفنى بأسلوب مماثل للنماء الطبيعى .

- وربما كان إصرار كلى على رفض الاعتراف بأى حاجز بين الفن التجريدى والفن غير التجريدى قد ألقى بظله على محاولات كثير من الفنانين المعاصرين للتوفيق بين الحقلين .

- الحواس لا تدرك إلا بعض الحقيقة ، والعقل قاصر بدوره فى هذا المقام . ومن ثم كان على الفنان أن ينمى فينا القدرة على استخدام وسائل أخرى للمعرفة .

بول كلى .. والمدرسة البدائية

دكتور نعيم عطية



سمك مهاجر – ١٩٢٦

البحث عن الذات

كان المصور السويسرى بول كلى الذى ولد فى الثامن عشر من ديسمبر عام ١٨٧٩ منذ صباه متعدد المواهب ، وكان فى صغره واسع الخيال يلتهم حكايات الجن والحوريات بشراهة . وفى عام ١٨٩٨ اختار التصوير غاية له ، فترك برن وسافر إلى ميونيخ ليلتحق بالأكاديمية . ثم اكتشف أن ميوله الكلاسيكية تصعب عليه أن يصل إلى استقلاله الفنى لأنها تعوقه عن الحركة وراء « الطبيعة » فصلى ذات يوم أن تكسر روحه القيود وأن تهيم :

بول كلى والموسيقى

كثيراً ما أشير إلى شغف بول كلى بالموسيقى وبراعته فى العزف على الكمان والفيولا . ولقد عزف فى شبابه فى أوركسترا برن ، وشارك هواة ومحترفين فى إحياء السهرات الموسيقية . وإذا كان كثير من المصورين يتباهون بأنهم ينتجون بفرشاتهم أعمالا تشبه الموسيقى فان كلى كان مرتبطاً بالموسيقى ارتباطاً شديداً . كانت تسرى فى دمه وتغذى كيانه كله :

إن الموسيقى نهر دائب الجريان لا يأبه بالحواجز والسدود . وقد أيقن كلى أن التصوير مثل الموسيقى لغة الإنسان بلا فوارق أو تمييز . إن الموضوع المرسوم لا يهم ، بل الأداء هو المهم إنه نغمة صادرة من كمان غريب أوتاره لا حصر لها ، هى أشجان الإنسان وأفراحه .

البدائية والطفولة

لقد تحدث الكثيرون عن نزعة الطفولة فى فن بول كلى . « لعب أطفال »هذا ما قاله النقاد عن كثير من لوحاته ورسومه . ولقد رحب كلى بأن يقال عنه ذلك ، بل وذهب إلى أن اللوحات التى يصورها ابنه الصغير فيليكس غالباً ما تكون أحسن من تصاويره هو ، لأن أغلب لوحاته تكون قد مرت من خلال العقل عادة ، وهو أمر ما كان يمكن تفاديه تماماً . حقاً ، لماذا يكون ذلك محلا للنقد ؟ إننا أمام تصاوير الأطفال لا يسعنا إلا أن نقول مع بودلير « العبقرية هى العودة الإرادية إلى الطفولة » وقد دعا بول كلى إلى ضرورة أن نخدم بشرف وولاء الرغبة الدفينة فى الافلات من قبضة العقل الواعى . إن ثمة عوالم عذراء تتفتح أمامنا كل يوم ، عوالم هى من صميم الطبيعة لكن لا ينظر كل الناس إليها ، ولا يعيرونها التفاتاً . وربما كان

الأطفال ذوو البصائر الصافية هم أول من يتاح لهم النظر فى تلك العوالم . وما يرونه هو دليل على صدق ما كان يقوله كلى .

ثم لننظر إلى تصاوير البدائيين . إنهم قوم رائقو النظرة فما كانت المادية الثقيلة قد أعمت بصائرهم .

ويبدو الفن بدائياً منذ اللحظة التى لا يحترم قواعد الواقعية البصرية . وثمة أسباب كثيرة تجعله لا يحترم هذه القواعد . العلم نفسه يدعو إلى ذلك. ما عاد الأمر يحتمل أن يبنى الفنان مدلولاته على تفصيلاته البصرية فحسب ، فما كانت الحقيقة لتنحصر فى مجرد الصور المباشرة التى ترتسم على عدستنا البصرية . لكن فى كل فن قدر من البدائية ، حتى الفن الواقعى والفن الطبيعى . ورغم أن الحضارة كسب كبير للإنسان فان فى



بيت فى الغابة — ١٩٢٥

دخائلنا على الدوام مناطق تتمرد على سلطتها وسطوتها. فى أعماق كل منا نزعة بدائية ، قد نعمد إلى اقصائها إلى الغرف الخلفية المظلمة . لكن هل ننجح فى اجتثاثها من كياننا تماماً ؟

ثم ألا يمكننا أن نقول أيضاً إن حضارتنا ذاتها تثير فينا ذلك الميل إلى البدائية ؟ ألا نحس إزاء جبريات الحياة الاجتماعية أننا فى حاجة إلى نسمة نقية ؟ نحن أهل المدن الكبيرة فى حاجة إلى الخروج من الحوائط والجدران وأسفلت الطريق إلى السهول والغدران والشطئان البعيدة . الأفكار الميسرة نغصب منها الرحيق ، وعلينا أن ننظر إلى الوجود بعين جديدة على الدوام .

إن كل ذلك الشغف بموسيقى الجاز والرقصات التى تدير الرءوس والرياضات العنيفة مثل مصارعات الثيران وسباق السيارات ، كل هذه أعراض تكشف عن الحاجة الملحة فى سكان المدن الكبيرة إلى إدارة الظهر للحضارة بعض الوقت .

قد يتساءل سائل ما هى البدائية الحديثة ؟ إنها صمام أمن ، ورد فعل ضرورى ضد التعقيدات المدرسية . إذا كان المصورون أمثال بول كلى لا يريدون أن يتحدثوا اللغة التقليدية المهذبة التى تعلموهـا فى الأكاديميات فليس ذلك لأنهم لا يجيدونها ، بل على العكس لأنهم يعرفونها جيداً وتمثلوا كل حلولها مقدماً . كانت أمامهم الطرائق التى يقولون بها كل ما يريدون قوله ، لكن دون قوة وبشكل لا تميز فيه ولا أصالة . وفى محاولة البدائيين المحدثين خلق لغة تتيح لهم أن يكونوا أكثر قوة وبلاغة وصل بهم الأمر إلى أن يستنصحوا الفنانين القدامى . وإذا كانوا بدائيين فانهم يختلفون عن أسلافهم فى أنهم اختاروا البدائية طواعية .

بول كلى واللاوعى

ربما كان بول كلى من أكثر المصورين فى زماننا إتاحة للعقل الباطن أن يعمل ، وتظهر آثاره بشكل حاسم فى إنتاجه . كثيراً ما أتت تصاويره إلى الوجود بلا ضابط من العقل الواعى . وما كان يعرف أحد بالضبط ما ستكون عليه تلك التصاوير .

وعلى أى حال فان أحسن الصور تأتى بلا إرادة . إن المصور عندما يكون مصوراً حقاً يفعل شيئاً واحداً ، هو إتاحة الفرصة للأشكال والألوان أن تخرج إلى لوحاته . إنه ليست له نوايا محددة . الأساس فى العمل هو الطريقة ، وما سيكون أهم

بكثير مما هو كائن . إن الفنان يسره أن يضيف شيئاً إلى العمل الذى تشكل بذاته هنا أو هناك ، مضيفاً نبرة إلى النبرات أو اتجاهاً إلى الاتجاهات من أجل أن يوضح أو ينظم أو يقوى المعنى أو يركزه أو يختصره أو يزيده مضاء وفعالية ووضوحاً . إن الفنان يعرف الكثير عن لوحته لكنه يعرف ذلك الكثير فيما بعد .

صحيح إن الفنان لا يحقق شيئاً إن لم يعمل فى سبيله ، وعليه أن يبدأ من البداية على الدوام ، لكن الطاقة الخلاقة تعمل بلا معوق . إن النظر فى الماضى يمكن أن يأتيه كل الناس الأذكياء ، أما النظر فى المستقبل فلا يقدر عليه إلا ذوو القدرات الخلاقة . لتكن الحركة إذن غير عادية ، وغير خاضعة لقانون.

كان بول كلى يفهم الفن على أنه خلق تلقائى مثل الطبيعة . ويريد بناء العمل الفنى بأسلوب مماثل للنماء الطبيعى . ولقد كانت خطة كلى فى الخلق الفنى جديدة تماماً . لم يكن يبدأ من الصور السابق تشكيلها للطبيعة ، بل كان يبدأ من المنبع ذاته . وعندما تستدعيه لحظة الالهام للعمل كان يبدأ بلا أدنى نوايا واعية . كان لا يفكر وهو مستغرق فى عمله إلا فى ترتيب ما تفرزه لحظة الالهام وذلك بتحريك مساحاته التشكيلية . وهو يتأمل بعمق عالم الأشكال الذى يبزغ ويتقصى كل خطوة يقترحها نمو الرسم . وفى بطء تبزغ الأنماط المنسقة ببراعة من الخلفية المشوشة . ومع طبقات اللون المتتابعة تتخذ اللوحة بالتدريج سماتها الغنائية العريضة وتثير فى النفس احساساً بالرخاء .

ولقد ارتقى بول كلى فى كثير من لوحاته المضمون الإيحائى للأشكال التى قامت أمامه . وهو يعمد فى كثير من الأحيان إلى تقويتها . وهكذا يعطى للعمل الفنى موضوعاً . ومن ثم يمكن للاسم الذى يطلق على اللوحة أن يؤكد أو يناقض أو يوسع معناها الظاهر . وغالباً ما يطلق ذلك الاسم بعد انجاز اللوحة بوقت ليس بالقصير .



المقدرة الواضحة

لقد آلى كلى على نفسه أن يصنع شيئاً متواضعاً فابتكر موضوعات صغيرة يمكن لقلمه أن يسيطر عليها فى لحظة قصيرة بلا حذق تكنيكى . فالموضوع الصغير يوضع على الورق بيسر وفى وقت وجيز . وقد حقق كلى ما آلاه على نفسه . إن لوحاته متناهية فى الصغر لكنها أعمال حقيقية . ومن تكرار هذه الأعمال الذاتية الصغيرة والدأب عليها أمكنه أن يشيد صرحاً شامخاً إن شهد له بشىء فبأنه لم يشغل بتقليد مصورين آخرين أو حتى باستلهام أساليبهم ، بل مضى يعمل ويعمل فحسب . وترك كل شىء ينمو بتلقائية مماثلة لتلك التى فى أعظم عمل فنى ؛ ألا وهو الطبيعة .

بول كلى والطبيعة

ما موقف كلى من الطبيعة ؟ ليس بلازم أن نضيع وقتاً طويلا لهدم الادعاء بأن الفن التجريدى يتضمن لزاماً الانحراف عن الطبيعة أومعارضتها .

وربما كان إصرار كلى على رفض الاعتراف بأى حاجز بين الفن التجريدى والفن غير التجريدى قد ألقى بظله على محاولات كثير من الفنانين المعاصرين للتوفيق بين الحقلين . وكثيرة هى الدلائل على اهتمام كلى بالطبيعة وبحاجته الروحية إلى إرساء فنه على علاقة وثيقة بالطبيعة ، ويومياته حافلة باشارات إلى العمل فى الهواء الطلق ، وتقصى مظاهرها العديدة . وفى ذات الوقت التنبيه إلى خطر الاتكال كلية على الطبيعة ، مما يمكن أن يستحيل تكأة مريحة للفنان تخنق فيه الحركة الدائبة نحو الخلق ، وتحقيق الذات . وفى حديث لبول كلى عام ١٩٣٠ إلى أحد أصدقائه وكان مدرساً للرسم فى مدرسة باحدى القرى يقول إن الطبيعة متى أحببناها تقودنا إلى الحرية . ما من ريب أن المصور يجب أن يدرس الطبيعة . اقتد بالطبيعة فى عملها الخلاق . ومن خلال ذلك ربما أمكنك أن تحقق تصورك الخاص . قد تلاميذك إلى الطبيعة ، بل أغرقهم فيها . دعهم يعاينون كيف تتكون البراعم ، كيف ينمو الشجر ، وكيف تفتح الفراشة جناحيها . دعهم يشاهدون الطبيعة عن كثب حتى يصبحوا فى ثرائها وحركتها ومضائها :



عصافير – ١٩٢١

بول كلى والمجهول

كان بول كلى يؤمن بأن الحواس لا تدرك إلا بعض الحقيقة ، وأن العقل قاصر بدوره فى هذا المقام ، ومن ثم كان على الفنان أن ينمى فينا القدرة على استخدام وسائل أخرى للمعرفة . والذى يثير الاعجاب حقاً فى العمل الفنى ليس الخطوط والألوان وتوافقها فحسب ، بل ايماءاتها إلى المجهول .

حتى المكان مدلول وقتى . لا شىء ساكن جامد : الحركة جوهر الكون . الحركة رنين .ومضة ضوء ، عاطفة ، طاقة ، دورة من المغلق إلى المفتوح : وهكذا كانت اللوحة عند بول كلى تكويناً دائباً .

وتستحق الاعجاب تلك المدائن المجهولة التى ابتكرتها مخيلة بول كلى . إنها مدائن لا وجود لها على الخرائط . لها ما للسراب من جاذبية وقوة إيحاء ، ولها ما للزجاج من شفافية وصفاء . إنها ابتكارات شاعرية . خليط من انطباعات الفنان وذكرياته عن صقلية وتونس ومصر :

كان بول كلى دائب الحديث عن الرحلة إلى بلاد المعرفة المصفاة ، المعرفة المنوعة الجوانب التى تتضاءل أمامها معرفة العقل والحواس وحدها . إن الرموز تغذى الروح وتدله على أن الحقائق الأرضية ليست الامكانات الوحيدة . إن الفن يلعب فى براءة بالأشياء العلوية وينتهى به الأمر إلى بلوغها أحياناً .

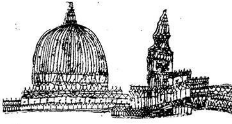
ولم يكن بول كلى يعتمد على شطحات مخيلته فحسب ، بل كان يدقق النظر أيضاً إلى أشكال الطبيعة ذاتها ويتقصى عن الخرافى حتى فى الواقع الملموس . وكثيراً ما عثر على ضالته فيما حوله . كما كان كلى دائب البحث عن عوالم جديدة مثل أغوار البحار . وعندما زار إيطاليا ما بين عامى ١٩٠١ و ١٩٠٢ صادف فى معهد الأحياء المائية بنابولى ما كان يبحث عنه من أصالة وبدائية . كانت زيارة معهد الأحياء المائية بمثابة غوص فى الأعماق ، وعودة إلى منابع الأشكال الأصولية للحياة .

لكن بول كلى فى معهد الأحياء المائية لم يعكف على دراسة أنواع السمك وتضاريس البحر وصخوره، فهو إنما كان يبحث عن الأبواب المفتوحة على المجهول . إن التسمية الحق لفن بول كلى هى « رحلة الحلم والخيال » .

بول كلى و « الفارس الأزرق »

كان عام ١٩١١ عاماً مثمراً فى حياة بول كلى الفنية ، فقد التقى بالجماعة الناشئة المسماة « الفارس الأزرق » وقابل أعضاءها أوجست ماك وفرانز مارك واليكس جوالنيسكى . وجـــدد علاقته بكاندينسكى رئيس الجماعة الذى كان زميلا سابقاً له فى أكاديمية ميونيخ . كما نمى كلى من خلال اشتراكه فى جماعة « الفارس الأزرق » معرفته بأعمال كثير من الفنانين الأجانب . واشترك مع « الفرسان الزرق » فى معرضهم الثانى عام ١٩١٢ .

ولم يكن كثير من المصورين التقدميين الأجانب أعضاء فى جماعة الفارس الأزرق فحسب ، بل إن كثيراً من المصورين فى بلاد أخرى كانوا على صلة وثيقة بالجماعة . وعلى خلاف جماعة « الجسر » التى تأسست فى دريسدن عام ١٩٠٥ وركزت اهتمامها على الاحتجاج الاجتماعى من خلال الصور التعبيرية العنيفة ، ساندت « الفارس الأزرق » كل المحاولات



القبة العالية – ١٩ ٧

الجادة لخلق لغات فنية جديدة . إنها لم تحاول أن تفرض أسلوباً بعينه ، بل شجعت انتشار الإيمان العام فى قوة الفن على اجتياز الحدود .

ولقد تشتت شمل جماعة « الفارس الأزرق » عقب الحرب العالمية الأولى ، على أن بول كلى استفاد من حياتها القصيرة فائدة كبرى . فلقد أدرك على الأخص أنه ليس وحيداً أعزل .

وفى أبريل ١٩١٢ زار بول كلى باريس للمرة الثانية زيارة قصيرة . فى هذه المرة سعى إلى الفنانين الجدد لرؤية أعمالهم . وتوطدت أواصر الصداقة بينه وبين روبير ديلوناى الذى أرسل إليه مقالة عن الضوء واللون ترجمها ونشرها فى إحدى مجلات برلين فى يناير عام ١٩١٣ . وكان ديلوناى فى ذلك الحين يتحرك من مجموعته « النوافذ » ذات الأشكال الهندسية التجريدية إلى مجموعة « الأطباق » ذات الإيقاعات اللونية الدائرية المطلقة التجريد . ولقد تأثر كلى بفن ديلوناى الذى أكد قدرة اللون على التعبير ، كما أبان سيزان من قبل قدرة اللون على التشييد .

وفى أغسطس عام ١٩١٤ شبت الحرب العالمية الأولى . وتفرقت جماعة الفنانين الذين عرفهم بول كلى فى ميونيخ . ورغم أن الحرب كانت بالنسبة لكلى حدثاً خارجياً لم تتسرب آثاره إلى فنه بشكل جدى فانه يقول : كلما أضحى هذا العالم مخيفاً كلما اتجه الفن إلى التجريد .

وخلال سنوات العزلة أحس كلى فى خلوته بأنه فى حاجة إلى المزيد من التأمل فى ماهية الخلق الفنى ، وفى الروابط بين الفن والطبيعة ، فعكف على كتابة أفكاره فى شكل أكثر وضوحاً من مذكراته التى كان يواظب على تحريرها . وقد جمع بول كلى أفكاره تلك تحت عنوان « العقيدة الخلاقة » ونشرت عام ١٩٢٠ وفيها يقول : « ليس كل ما

هو عابر سريع الزوال إلا أمثولة وحكاية ذات مغزى . كل ما نراه ليس سوى دعوة، احتمال ، حيلة . أما الحقيقة الأصيلة فتكمن غير مرئية فى أغوار أكثر عمقاً » .

بول كلى واللون

كان تطور بول كلى كرسام أسرع من تطوره كمصور وملون . لقد وصل كرسام إلى النقطة التى أمكنه عندها أن يترجم الطبيعة ترجمة فورية إلى أسلوبه الخاص . وأصبح كل خط يحمل طابعه ، سواء فصلت بين التجربة والتعبير لحظات قصار أو أيام طوال . لكن متى وصل بول كلى إلى ذلك فى حقل الألوان أيضاً ؟

كان من تأثير كل ما شاهده بول كلى وقرأه أن اتجه فى إنتاجه اللونى اتجاهين : الأول : نقل مشاهد من الطبيعة مع الاعتداد بالألوان الموضوعية . والثانى : وضع الألوان تلقائياً فى تشكيلات متحررة حسب ما تقتضيه مساحة اللوحة .

كان بول كلى فى صغره يتعقب الأشكال التجريدية على رخام المناضد فى مطعم عمه . ولقد ارتضى فى شبابه مع زميله المصور واسيلى كاندينسكى « التكوينات المشيدة بطلاقة » كان مثل رفيقه يعرف كل المدلولات الأساسية فى الفن قديمه وحديثه ، لكن اختطاط طريقه الخاص تطلب منه التضحية بكثير من المهارات التى اكتسبها بجهد ومشقة . ولقد أحس حقاً أنه يضع قدميه على سلم النجاح عندما عرف كيف يفرق بين التدرج الضوئى والتدرج اللونى . على أن الأمر اقتضى منه ست سنوات أخرى حتى يصبح مصوراً أصيلا . ذات يوم رأى ثمانى لوحات لسيزان . ها هو أستاذه المفضل ، أستاذ يعلو على فان جوج نجيه الأول ، ويرقى عليه . ثم رأى فى عام ١٩٠٩ معرضاً لهنرى ماتيس فى ميونيخ ؟

ظل بول كلى أول الأمر غير قادر على التلوين الأصيل بالرغم من مهارته فى تتبع التدرج من النور إلى الظلمة . وما لبث أن هدته حاسته الجمالية إلى اكتشاف ثورى : إن ما هو أكثر أهمية من الطبيعة هو موقف الفنان من محتويات علبة ألوانه . وقدملأه هذا الاكتشاف ثقة بأنه سيكون قادراً ذات يوم أن يرتجل كل قصائده على صف آنية الألوان فى مرسمه . إن كل شىء فى الفن يحسن قوله أول مرة ، يحسن قوله مرة واحدة ، وعلى الدوام بأبسط الطرق . ويذكرنا هذا بالمثل القائل إن التصوير هو فن الحذف . وها هو بول كلى يرسم خطته المستقبلة بعد اكتشافه المذكور ، سيحاول تنظيم الظلال ، أعنى التدرج من النور إلى الظلمة خطوة خطوة . يجب أن يقلل هذه الخطوات قدر المستطاع . وكل خطوة فى التدرج الظلى سيقابلها لون . وبعبارة أخرى لن يفتح لوناً بالأبيض أو يغمقه بالأسود ، بل سيستخدم على الدوام لوناً فى كل درجة ، ويضع محل الدرجة التالية اللون التالى .

وربما كانت أهم السنين فى نماء بول كلى الفنى هى سنة ١٩١٤ . لقد كان يعد نفسه منذ أمد طويل ليصبح ملوناً أصيلا وممتازاً . ومن خلال كثير من التجارب والدراسات والتأملات البناءة عن الخصائص الأساسية للون أتيح له أن يصل إلى تفوق ملحوظ لكنه لم يصبح الملون الذى كان يريده إلا بعد زيارته لشمال أفريقيا .

اقترح بول كلى الرحلة على صديقين مصورين هما لويس موييه الذى كان يعرفه منذ الصبا وأوجست ماك الذى تعرف به فى « جماعة الفارس الأزرق » واتفق ثلاثتهم أن يلتقوا فى مارسيليا ليبدءوا رحلتهم إلى أفريقيا . وتجمعوا هناك فى الخامس من أبريل ورحلوا إلى تونس فى اليوم التالى . وزاروا القيروان وأثناء أيامه فى شمال أفريقيا انكب كلى على العمل . كان فى أول الأمر ما زال عاجزاً عن أن يحقق ما يصبو إليه ، لكنه لم يكن متضايقاً من ذلك ،

فليس ثمة داع للعجلة ، عندما يريد المرء الكثير . كانت الانطباعات البصرية والروحية التي يجمعها فى رحلته أهم ألف مرة من إمساك القلم أو الفرشاة . وعندما اقتربت السفينة بالأصدقاء الثلاثة من الشاطىء الأفريقى لاحظ كلى ازدياد كثافة اللون . وعندما نزل إلى الشاطىء لفتت نظره البيوت البيضاء مكعبة الأشكال فى أول مدينة أفريقية . وأحس على الأخص فيما حوله من مناظر تونس وحياة أهلها أنه إنما يتحرك فى أرجاء ألف ليلة بكل حكاياتها ومغامراتها ، ما أروع طابع الأسطورة البعيدة المنغرس فى الطبيعة المحيطة به . الواقع والحلم وثالثهما هو . وسرعان ما تشبع كيانه كله بروح الشرق الخالد ، وسرى فى علبة ألوانه . كانت لوحاته الأولى فى تونس جد أوروبية . كان يمكنه أن يصورها فى مارسيليا مثلا ، لكنه أصبح بعد فترة وجيزة قادراً أن يحول المشاهد محتفظاً بخصائصها المميزة .

ثم جاءت اللحظة الحاسمة . . اللحظة الخيرة المباركة . . فى حياة الفنان . السادس عشر من أبريل عام ١٩١٤ انتشى بول كلى بتجربته وتشبع ، فكتب هذه العبارات التى كثيراً ما تنقل عنه « إنى أتوقف عن العمل الآن . تجاربى تضغط على بكل عمق ورقة . يمكننى أن أشعر بها . وهكذا أحس بالثقة دون أدنى جهد . لقد استحوذ على اللون . ما عدت بحاجة إلى أن أشقى فى الجرى وراءه بعد الآن . لقد غزانى إلى الأبد . أعرف ذلك . هذا معنى هذه اللحظة المباركة . أنا واللون شىء واحد . أصبحنا كياناً واحداً . لقد صرت مصوراً . أحس بالقلق . عربتى محملة ، وعلى أن أقدم على العمل . سأعود سريعاً إلى الوطن ، إلى مرسمى » .

بول كلى والخط

على أن تقدم بول كلى نحو السيطرة على اللون لم يقلل شيئاً من اهتمامه بالخط . وخلال سنوات من



حادثة

العمل الجاد متنقلا بين النقل الصارم عن الطبيعة والرسم الخيالي ، أصبح قادراً أن يصمم الخط فى شكل امتداد خارجي لمطالب روحه الخلاقة ، مفصحاً عن كل عواطفه وأفكاره ، بل ونزواته وشطحاته أيضاً.

وكان فى بعض الأحيان يبدأ من بضعة خطوط عرضية عشوائية منمياً إياها وفقاً للايماءات المجازية التى تنطوى عليها . وعندما كان يخشى أن تميل رسومه إلى الضحالة والزخرفة الجوفاء كان يعود إلى الطبيعة ، فقد كان النقل عنها أفضل علاج . وهكذا توصل كلى منذ عام ١٩٠٨ إلى أسلوب ذاتى أصيل وثمين إلى حد بعيد .

ولما كان قد اكتسب قوة من دراسته للطبيعة فقد أمكنه أن يغامر من جديد بالخوض إلى أبعد مناطق الانطلاق الروحى . وقد جرؤ بذلك أن يعطى شكلا لكل ما يثقل روحه . وبمجرد خط قاتم السواد ، وبأقل ارتباط بالانطباعات البصرية استطاع أن يسجل خبرات لم يسبقه إليها أحد ، مفصحاً عن شخصيته الحقيقية المتحررة .

ولنقم الآن بنزهة مع بول كلى . إنها نزهة مع الخط . الشكل يخضع للمضمون . لا شك فى ذلك . والمضمون لم يخضع ؟ للا شيء . هيا . ها هى نقطة . لنخط منها أولى الخطوات . لنرسم خطاً ، ولنمض معه . لنقف وقفة قصيرة بعد برهة. لنستجمع أنفاسنا . نظرة إلى الوراء . يا له من طريق طويل ذلك الذى اجتزناه . ثم لنفكر ملياً ونحن ماضون فى طريقنا هنا وهناك . ها هو نهر يعترضنا فلنستقل قارباً . الحركة متماوجة . على مبعدة يبدو لنا جسر ، فلنخط عدة أقواس . ها نحن نلتقى بصديق ، نفرح ونهلل . هيا لنبرز ذلك فى خطوطنا . ثم تفرقنا الخلافات . الخطوط لذلك متباعدة . نعبر حقلا محروثاً . ثم ها هى غابة كثيفة . يفقد الخط طريقه ، فنحاول العثور عليه . ها هم صانعوا السلال ينصرفون إلى بيوتهم فى عرباتهم . يمكن الاكتفاء بتسجيل منظر العجلات التى تدور. معهم طفل ذو خصلات جميلة . ما رأيكم فى حركات لولبية ؟ ها هو الجو يظلم وتبرق السماء عند الأفق .خطوط متعرجة إذن . ثم يصفو الجو . ها هى النجوم فوقنا نقط كثيرة متناثرة . ثم ها نحن نعود من رحلتنا متعبين . لكننا قبل أن نغيب فى النوم تفد إلى مخيلتنا ذكريات كثيرة ها هى جولتنا على الورق . كل أنواع الخطوط يمكن استخدامها . ضربات ، لمسات ، بقع ، دوائر ، حركات متماوجة ، مكبوتة ، مضادة ، رقطاء ، متشابكة ، منهكة ، متوازية ، خفيفة ، موحدة ، قوية ، مرتعدة ، متناسقة ، سعيدة ثم فجأة يفلت الزمام وتهب العاصفة ، جنون وجرائم . ها هو عالم بول كلى ، نزهات مع الأحلام والظلال.

أكاديمية شتوتجارت ترفض بول كلى

بلغ الآن بول كلى قمة نضجه الفنى . وخلال الاثنى وعشرين عاماً الباقية من حياته غزر إنتاجه ، وتنوع بشكل ملحوظ ، دون أدنى جنوح إلى التكرار أو التقليد . ولقد ألف كلى أن يعمل فى عدة لوحات فى ذات الوقت ، فكان ينتج فى العام الواحد ، بل وفى اليوم الواحد أعمالا ذات تنوع مدهش .

فى عام ١٩١٩ خلا منصب أستاذ بأكاديمية الفنون الجميلة بشتوتجارت فاقترح اسم بول كلى لشغل هذا المنصب تحت إلحاح التلاميذ فى طلب أستاذ حديث إلا أن المشرفين على الأكاديمية رفضوا اختيار كلى بحجة أن أعماله تحمل سمة الاستخفاف بقوانين الفن الصارمة ، ولا تنم عن إرادة قوية نحو البناء الوطيد والتنظيم التشكيلى الجاد .

لكن أولئك المشرفين على أكاديمية شتوتجارت إنما خلطوا بين السطحية والبساطة . فان لوحات كلى ورسومه قوامها البساطة . إنها السهل الممتنع بعينه . وهى أعمال مختصرة . وأى عيب

فى هـذا ؟ يريد الفنان أن يقول أكثر مما تقوله الطبيعة فيرتكب الغلطة المستحيلة . إنه يحاول أن يقول قوله بوسائل أكثر مما تستخدمها الطبيعة ذاتها لتقول ما تقوله ، بينما الصحيح هو أن يقول الفنان ذلك بوسائل أقل . قد تستبيح الطبيعة لنفسها الافراط فى كل شىء ، لكنها الطبيعة ، أما الفنان فلا بد أن يكون مقتصدا إلى أقصى الحدود .

بول كلى فى « الباوهاوس »

وفى عام ١٩٢٠ دعى بول كلى للانضمام إلى هيئة التدريس « بالباوهاوس » فى فيمار . دعاه عميد هذا المعهد ومؤسسة المهندس المعمارى والتر جروبيوس كانت ألمانيا إذ ذاك فى حالة انهيار مادى واضطراب اجتماعى . ولقد أنشىء « الباوهاوس » لانتشال الفنون ورد اعتبارها بالدعوة إلى التوحيد بينها من خلال التركيز على جذورها المشتركة . كانت سنوات « الباوهاوس » الأولى صعبة ؛ عجز فى الاعتمادات ، هجمات متوالية من القوى الرجعية ، خلافات داخلية لكن « الباوهاوس » على أى حال كان من أهم المحاولات الحديثة فى التربية الفنية . ولقد سعى والتر جروبيوس إلى التحرر رويداً رويداً من الروابط التى كانت تربط معهده بالأساليب الفنية القديمة . وحاول أن يجمع من حوله هيئة من المدرسين لا تبارى : ضم إليها من المصورين ليونيل فيننجير وواسيلى كاندنيسكى وبول كلى :

درس كلى فى « الباوهاوس » الرسم على الزجاج والنسيج ، وحاضر فى الامكانات الوظيفية للشكل واللون ، وذلك مدة عشر سنوات . ومع تغلغل النزعة العملية فى « الباوهاوس » زادت أهمية بول كلى كعامل معادل للتيار العقلى المتزمت الذى اطردت سيطرته على الأخص مع مقدم النازية ، التى كان من الطبيعى أن تناصب العداء النزعة الصوفية فى الفن ولا تطمئن كثيراً إلى الخيالات التى تفلت من قبضة رقابتها وسيطرتها وتوجيهها .

العودة إلى الوطن

فى عام ١٩٣١ غادر بول كلى « الباوهاوس » ليعمل أستاذاً زائراً فى أكاديمية ديسلدورف . وفى عام ١٩٣٣ اضطر إلى الاستقالة تحت ضغط السلطات النازية التى أمسكت بزمام الحكم فغادر ألمانيا إلى سويسرا واستقر به المقام فى برن مسقط رأسه إلى أن مات فى ٢٩ من يونيه ١٩٤٠ عن ستين عاماً بعد مرض ثقلت عليه وطأته خلال الخمس سنوات الأخيرة من حياته .

وفى أثناء مرض بول كلى زاره المصوران بابلوبيكاسو وجورج براك ، فلقد كان صديقهما المريض واحداً من ربابنة الفن الحديث ، وواحداً ممن كان إيمانهم ويقينهم بما يفعل باعثاً على قيام فن القرن العشرين :

نعيم عطية



بول كلى . . بريشته

تيار الفكر العربي



أرسطو

● « أحب أن أفكر ، وأحب أن أبحث ، وأحب أن أعلن إلى الناس ما أنتهى إليه بعد البحث والتفكير . ولا أكره أن آخذ نصيبى من رضا الناس عنى ، أو سخطهم على ، حين أعلن إليهم مايحبون أو مايكرهون » .

● لا يصدر عن فكره من الخواطر والأفكار ، ولا يرد على لسانه وقلمه من الألفاظ والعبارات ، إلا بعد أن يكون قد أعمل عقله وشعوره وحسه وقلبه وذوقه إعمالا شاملا كاملا ، حتى يكاد أن يتناول الفكرة أو الخطوة من كل أرجائها .

● إن عميد الأدب العربى لم يتربع على عرش الأدب العربى ، ولا على عرش الفكر الواضح الجلى ، إلا لأنه قد أثرى فامتلك من اللغة والفلسفة ثروة يحيا عليها حياة أدبية وفكرية ، فيها غنى وغناء ، وفيها وضوح وجلاء .

طه حسين .. مفكراً



أفلاطون

١

« بين الأدب والفلسفة والعلم »

يظهرنا تاريخ الثقافة الإنسانية فى نشأتها وتطورها على أن الأدب شئ ، والفلسفة شئ آخر ، والعلم شئ ثالث ، لا سيا فيا يصطنعه كل من هذه المجالات الثلاثة من منهج : فنهج الأدب عاطفى ذوقى ، ومنهج العلم حسى تجريبى ، فضلا عن أن منهج الأدب والفلسفة يتفقان فى أن كليهما يمتاز بصبغته الذاتية ، على حين أن منهج العلم لايكاد تنفك عنه صفته الموضوعية .

ومع ذلك فان بين الأدب والفلسفة والعلم صلة وثيقة ، لا ينكرها إلا من ضيقوا على أنفسهم النطاق ، ولم يبلغوا بأذواقهم الأدبية ، وأنظارهم



دكتور محمد مصطفى حلمى

الفلسفية ، ونظرياتهم العلمية أوسع الآفاق : فالسواد الأعظم من أولئك وهؤلاء ينظرون إلى الأدب على أنه فن من الفنون الجميلة التى تصدر عن العاطفة والسجية ، وإلى الفلسفة على أنها طائفة من المعارف والأنظار التى تقوم على الفكر والروية ، وإلى العلم على أنه جملة من القضايا والأحكام والقوانين التى تستند إلى المشاهدة الحسية والتجربة العملية . ومن هنا كان الأديب شاعراً أو ناثراً عند أولئك وهؤلاء إنساناً له حظ من شعور ونصيب من ذوق ، وله قدرة على التصوير لهذا الذوق ، والتعبير عن ذلك الشعور ، بألفاظ وعبارات يؤلف بعضها مع بعض ، ويزاوج بين بعضها وبين بعض ، فاذا هو يرسلها تارة أبياتاً من النظم موزونة ومقفاة ، أو يطلقها تارة أخرى فقرات من النثر مسجوعة أو مرسلة ومن هنا أيضاً كان الفيلسوف صاحب نظر عقلى وحجة منطقية وبرهان يقوم على أفكار فطرية ومبادئ أولية وقضايا نظرية ، وليس من هذا كله أو بعضه ما يمت إلى العاطفة والسجية ، بقدر ما يعول على الفكر والروية . ، كما كان العالم صاحب استقراء شامل يستمد دليله من الجزئيات التى يستقرئها ويلم بها ، والتى يفحصها ويجرى تجاربه عليها ، وما يزال بها حتى يتم تحقيقه لها ، وينتهى إلى نتائجه منها ، فاذا هى قضايا كلية ، وقوانين عامة ، تتوافق العقول السليمة عليها وهكذا كان الفــرق بين الأديب الفنان من ناحية ، وبين الفيلسوف المفكر من ناحية أخرى ، وبين العالم المجرب من ناحية ثالثة ، كالفرق بين القلب الذى يشعر ، والعقل الذى يتدبر ، والحس الذى يتصور .

على أن أولئك وهؤلاء ممن ينظرون هــذه

النظرات إلى الأدب والأديب ، وإلى الفلسفة والفيلسوف ، وإلى العلم والعالم ، قد فاتهم أن من الأدب فلسفة ، وأن فى الفلسفة أدباً ، وأن العلم قد يصطبغ بصبغة أدبية حيناً ، وينحو نحواً فلسفياً أحياناً . وآية هذا أن الأديب والفيلسوف والعالم يشتركون فى أن لكل منهم قلباً يتذوق ، وعقلا يحقق ، وحساً يدقق ، وأن الأديب حين يرسل خطرات نفسه ، وثمرات شعوره ، إنما يعمل عقله وحسه إلى جانب قلبه ، كما أن الفيلسوف والعالم حين يطلق أحدهما نظرات فكره وتأملات عقله ، وحين يصطنع ثانيهما أدوات حسه وآلات تجربته ، إنما يجعل كلاهما مساغاً لقلبه وذوقه . وإذا كان هذا حرياً بالأديب والفيلسوف والعالم ، فهو بمؤرخ كل من الأدب والفلسفة والعلم أحرى وأخلق ، إذ الفكر عند هؤلاء جميعاً إنما هو أداة لابد منها ، ولا منصرف عنها ، لأن كلا منهم إنما يبحث عن الحقيقة ، ويلتمس وجه الحق فيما هو بسبيل البحث عنه ، والوصول إلى نتيجة فيه .

فاذا كان ذلك كذلك ، وكان أستاذنا الجليل عميد الأدب العربى الدكتور طه حسين : أديباً عظيما له مكانته الكبرى ومنزلته العظمى بين الأدباء ، وناقداً مدققاً ، ومؤرخاً للآداب محققاً ، له خطره العظيم وأثره البعيد بين النقاد ومؤرخى الآداب ، وكنت هنا بسبيل البحث عنه مفكراً ، يصطنع النظر العقلى ، والمنهج الفلسفى والعلمى ، فلا أقل من أن أقف معه عند بعض آثاره وأفكاره الرائعة ، فيما قدم لنا من تراث أدبى قيم ، وتاريخى خالد ، وذلك فى دراساته الجامعة ، مما يعد مرآة صادقة تتجلى على صفحتها المجلوة الصافية حياته الفكرية ، فاذا هو يبدو مفكراً مروياً وصاحب منهج محدداً ومحققاً ، بقدر ما يبدو أديباً ذائداً ومؤرخاً للأدب وناقداً صادقاً .

أما كيف كان ذلك كذلك ، وإلى أى حد يعد أستاذنا الجليل الدكتور طه حسين مفكراً أمتعنا منذ زمان بعيد ، وما يزال يمتعنا إلى اليوم ، وأرجو مخلصاً من كل قلبى أن يضفى الله عليه أثواب الصحة ويمد له فى أسباب العافية ، حتى يظل يمتعنا إلى ما يشاء الله من غد ، وإلى ما بعد غد ، بروائع فكره ، وبدائع ذوقه ، وجوامع كلمه ، فقد أجمل هو هذا كله فيما قدمه بين يدى بحثه فى الشعر الجاهلى من مقدمة تحدث فيها عن ذات نفسه وفكره ، وعن منهجه فى البحث ، وعما انتهى إليه عن طريق هذا المنهج من اليقين أو ما يشبه اليقين ، وذلك حيث يقول : « لست أزعم أنى من العلماء ، ولست أتمدح بأنى أحب أن أتعرض للأذى . وربما كان الحق أنى أحب الحياة المطمئنة ، وأريد أن أتذوق لذات العيش فى دعة ورضا . ولكن مع ذلك أحب أن أفكر ، وأحب أن أبحث ، وأحب أن أعلن إلى الناس ما انتهى إليه بعد البحث والتفكير ، ولا أكره أن آخذ نصيبى من رضا الناس عنى أو سخطهم على ، حين أعلن إليهم مايحبون أو ما يكرهون . . . . . وأول شئ أفجؤك به فى هذا الحديث هو أنى شككت فى قيمة الشعر الجاهلى وألححت فى الشك ، أو قل ألح على الشك ، فأخذت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبر ، حتى انتهى هذا كله إلى شئ إلا يكن يقيناً فهو قريب من اليقين . ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه شعراً جاهلياً ليست من الجاهلية فى شئ ، وإنما هى منتحلة مختلقة بعد ظهور الإسلام ، فهى إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين » (الدكتور طه حسين : فى الشعر الجاهلى سنة ١٩٢٦ ، ص ٦ ، ٧ ، فى الأدب الجاهلى سنة ١٩٢٧ ، ص ٦٣ ، ٦٤) .

وهكذا يظهر لنا أستاذنا الجليل الدكتور طه على أنه من التواضع بحيث لا يزعم أنه من العلماء ، وليس من شك فى أن التواضع هو الخصلة الأخلاقية

الجوهرية التي ينبغي أن يتخلق بها العالم الحقيقي الذي إذا تحلى بها فقد تخلى عن كثير من الخصال المذمومة التي تفسد على العلماء الأدعياء ، ممن يتشبهون بالعلماء ولا علماء، حياتهم العلمية والخلقية على السواء ، على نحو ما يفعل الغرور وحب الظهور وطلب الشهرة والجرى وراء المنافع والمطامع وما إلى ذلك من الأخلاق التي توقع أصحابها فى كثير من الغلط ، وتسوقهم إلى كثير من مواطن التطرف والشطط : على أن أستاذنا ، وإن كان تواضعه قد جنبه كثيراً مما يكره ، وحببه إلى كثير ممن يحبون ، فهو مع ذلك قد تعرض فى أوقات متباعدة من حياته الحافلة الخصبة المنتجة لسخط الساخطين الذين كانوا يصدرون فى سخطهم عن تعصب وتعسف وتكلف ، وكانوا فى هذا كله من المسرفين ، لا لشئ إلا أن الدكتور طه حسين أراد أن يفتح باباً جديداً إلى حياة فكرية جديدة قوامها الفكر الحر ، والعقل السليم ، والمنهج القويم ، والبحث الدقيق ، والذوق الرقيق ، بحيث يجتمع من الأدب والفلسفة والعلم أطراف شتى يمكن أن يؤلف بينها على وجه منهجى ، يقوم فيه البحث الأدبى على دعائم مستمدة من المنهج الفلسفى والعلمى ؛ فأستاذنا الجليل بتواضعه إنما هو صاحب خلق متين ، وبتفكيره وبحثه وذوقه الأدبى إنما هو صاحب منهج رصين ، لا يعنيه من بحثه إلا موضوع هذا البحث الذى يدرسه دراسة لها حظ من ذاتية الأدب والفلسفة ، ونصيب من موضوعية العلم ، وسواء لديه بعد ذلك أجاءت نتائجه مؤدية إلى رضا الراضين عنه ، أم مثيرة لسخط الساخطين عليه ، وذلك على الوجه الذى تدل عليه عبارته الصريحة الواضحة فى قوله : « : : : : :

> أحب أن أفكر ، وأحب أن أبحث ، وأحب أن أعلن إلى الناس ما أنتهى إليه بعد البحث والتفكير ، ولا أكره أن آخذ نصيبى من رضا الناس عنى ، أو سخطهم على ، حين أعلن إليهم ما يحبون أو ما يكرهون » .

٢

بين الثقافة العربية والفلسفة الديكارتية

لعل أظهر ما يمتاز به مفكرنا وباحثنا ، سواء فيما استمعنا إليه من أحاديث ومحاضرات ، أو فيما استمتعنا به من مترجمات ومؤلفات ، أنه واضح جلى

> ما يقدر ماهو كذلك فى تفكيره وبحثه ومنهجه الذى يصطنعه فى هذا البحث وذلك التفكير .

وآية هذا أنه يحب أن يقول ما يقول ، وأن يكتب ما يكتب ، فى وضوح وجلاء ، دون أن يضطر أحداً إلى أن يذهب فى فهمه أو تفسيره أو تأويله ، مذاهب شتى قد تخرج الألفاظ عن معانيها ، وتباعد بين العبارات ودلالاتها .

وليس من شك فى أن وضوحه وجلاءه هذين اللذين لا ينفكان عن أى أثر من آثاره الرائعة البارعة التى ظل يروى ويغذى بها شجرة الثقافة العربية طوال نصف قرن من الزمان ، إنما يرجعان إلى أن فكرته عن الموضوع الذى يفكر فيه ويبحث ، إنما تكون واضحة دائماً ، جلية أبداً ، بحيث

> لا يصدر عن فكره من الخواطر والأفكار ، ولا يرد على لسانه وقلمه من الألفاظ والعبارات ، إلا بعد أن يكون قد أعمل عقله وشعوره وحسه وقلبه وذوقه إعمالا شاملا كاملا ، حتى يكاد أن يتناول الفكرة أو الخطرة من كل أرجائها .

وها هنا يبدد الغموض الذى يكتنف هذه الخطرة ، والشك الذى يحيط بتلك الفكرة ، فاذا هذه الفكرة أو الخطرة قد بلغت غايتها من الوضوح والجلاء ، وإذا صاحب هذه الفكرة أو الخطرة قد بلغ كل ما كان يريد أن يبلغ من اقتناع مقنع له بأن هذه الفكرة أو الخطرة لم تعد فى حاجة إلى ما يوضحها

وتجليها بعد الذى انتهت إليه من الوضوح والجلاء فيما بينه وبين نفسه ، ولم يبق إلا أن يخرجها عن نفسه ، وأن ينطق بها لسانه ، أو يجرى بها قلمه ، وها هنا تكون صياغة الفكرة أو الخطرة صياغة مبينة فى ألفاظ واضحة ، وفى عبارات جلية ، ليس فى هذه أو تلك من الخفاء والإبهام ما يحول بين المستمع أو القارئ له ، وبين الفهم الواضح عنه ، والاقتناع الجلى معه .

وليس من شك بعد هذا وذاك فى أن الوضوح والجلاء اللذين لا وجود معهما للغموض والخفاء ، سواء فى فكر مفكرنا العظيم ، أو فى أسلوبه ومنهجه ، وفى لفظه وعبارته ، إنما يرجعان أولا إلى ثقافته العربية والإسلامية التى أتاحت له ثروة لغوية هى ثمرة الاطلاع الواسع ، والقراءة الدائمة الدائبة التى لا تكاد تنقطع ،

فهو قد حفظ القرآن صبياً ، ووقف على العلوم والمعارف الإسلامية أزهرياً ، وألم بأطراف شتى من فروع اللغة وفنون الأدب جامعياً ، فى الجامعة المصرية الأهلية ما أقام بالقاهرة ، وهو قد أجاد اللغة الفرنسية ، ودرس آدابها ، واللغتين القديمتين اليونانية واللاتينية واستعمق آثارهما ، وحذق تراثهما ، ما أقام فى مونبلييه وباريس ، وفى غير مونبلييه وباريس من مدن فرنسا وغير فرنسا من العالم الأوروبى المثقف ثقافات جامعية جامعة ، وهو قد أوغل فى دراسةالفلسفة وعلومها وتاريخها ومناهج أصحابها ومدارسهم ومذاهبهم ، حتى لقد وضع رسالته للدكتوراه من السوربون فى « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » ، وكان من قبل قد وضع رسالته للدكتوراه من الجامعة المصرية الأهلية فى « ذكرى أبى العلاء » ، فكانت هذه الرسالة مرآة لتفكيره وقد طبع بالطابع الفرنسى ، كما كانت تلك الرسالة صورة لتفكيره وهو ما يزال بعد متأثراً بالعامل العربى الإسلامى . ولعلى إذا أردت أن أعدد أو أحصى ما تهيأ لعميدنا ومفكرنا وباحثنا من ألوان الثقافات اللغوية والأدبية والفنية والفلسفية والعلمية وغيرها ، فلن أبلغ من هذا كله أو بعضه بعض ما أريد ، فحسبى هذه الإشارة المجملة ، على أن أتناول تفصيلها فيما أرجو أن أوفق إلى كتابته من دراسات أوسع وأشمل للجوانب الرائعة التى تتألف منها وتشتمل عليها الحياة العقلية والشعورية لعميد الأدب العربى .

والذى يعنينى هنا الآن هو أن ألاحظ أن ثقافة مفكرنا الجليل ، وقد بلغت هذا المبلغ من السعة والشمول ، لا سيما فيما هو لغوى وفلسفى ، عربى إسلامى أو أجنبى ليس بعربى ولا إسلامى ، فإنها أصبحت لدى صاحب العقل الذكى ، والذوق النقى ، والسجية المشرقة ، والقدرة الفائقة ، بمثابة النهر الذى تجرى مياهه بين يديه محملة بأجمل الخيرات ، وأنضج الثمرات ، فما عليه إلا أن يمد يديه إلى هذا النهر ، فاذا هو يغترف من هـذه الثمرات ، وتلك الخيرات ، ألفاظاً وعبارات ، هى فى ظاهرها كذلك ، ولكنه إذا صاغها ونظمها فى سلك واحد ، كانت لآلىء لها لمعات ، وإذا أطلق لسانه بها ، كانت ألحاناً لها وقع النغمات .

وهذا يعنى بعبارة أخرى أن عميد الأدب العربى لم يتربع على عرش الأدب العربى ، ولا على عرش الفكر الواضح الجلى : إلا لأنه قد أثرى فامتلك من اللغة والفلسفة ثروة يحيا عليها حياة أدبية وفكرية ، فيها غنى وغناء ، وفيها وضوح وجلاء ،

وبلغ من هذا كله مبلغاً عظيماً لا يفتقر معه إلى شئ ، ولا يعوزه منه شئ ، حتى إذا أراد أن يصور خطرة ، أو يعبر عن فكرة ، استطاع أن ينتقى لهذه الفكرة أو لتلك الخطرة ، أبين الألفاظ لها ، وأدل العبارات عليها ، وما ذلك إلا لأنه يمتلك من اللغة أفصحها ، ومن الفلسفة أوضحها .

أما إذا أردنا أن نضع أيدينا على مصدر الوضوح والجلاء الذى صدر عنه ، وتأثر به ، من خلال دراسته للفلسفة ، واصطنع منه منهجاً للبحث فى دراسته للأدب العربى وتاريخه ، فقد لا نجد فى ذلك مشقة ولا عسراً ، لأن الدكتور طه حسين قد كفانا مئونة هذا العسر وتلك المشقة ، إذ صرح هو نفسه بما نتبين معه فى وضوح وجلاء ، أنه أفاد منهجه هذا

من معرفته بالعلم والفلسفة بصفة خاصة ، ومعرفته بفلسفة ديكارت فى العصر الحديث بصفة أخص .

وها هو ذا يحدثنا حديثاً لا لبس فيه ولا غموض ، ولا أدل منه على أنه قد سلك فى نحو من أنحاء بحثه — وهو هذا الذى كان موضوعه الشعر الجاهلى — مسلك أصحاب العلم والفلسفة ، فيما يتناولون من العلم والفلسفة ، وذلك حيث يقول : « أحب أن أكون واضحاً جلياً ، وأن أقول للناس ما أريد أن أقول دون أن أضطرهم إلى أن يتأولوا ويتمحلوا ويذهبوا مذاهب مختلفة فى النقد والتفسير والكشف عن الأغراض التى أرمى إليها . أريد أن أريح الناس من هذا اللون من ألوان التعب ، وأن أريح نفسى من الرد والدفع والمناقشة فيما لا يحتاج إلى مناقشة .

أريد أن أقول إنى سأسلك فى هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة . أريد أن أصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه « ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث .

والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شئ كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً . والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذى سخط عليه أنصار القديم فى الدين والفلسفة يوم ظهر ، قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثراً ، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديداً ، وأنه قد غير مذاهب الأدباء فى أدبهم والفنانين فى فنونهم ، وأنه هو الطابع الذى يمتاز به هذا العصر الحديث . فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربى القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء . ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التى تأخذ أيدينا وأرجلنا ورءوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة ، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً . . . » . (فى الشعر الجاهلى ص ١١ ، ١٢ (فى الأدب الجاهلى ص ٦٦ ، ٦٧) .

وهكذا ترى أن أستاذنا الجليل ومفكرنا العظيم وعميد أدبنا العربى الواضح الجلى ، حين شك فى قيمة الشعر الجاهلى وألح فى الشك أو ألح عليه الشك على حد تعبيره ، وحين نظر إلى الكثرة المطلقة من هذا الشعر على أنها ليست جاهلية ، بل هى إسلامية قد نحلت وصنعت بعد ظهور الإسلام ، وأنها من هذه الناحية إلى حياة المسلمين وميولهم وأهوائهم أقرب وأكثر تصويراً منها إلى حياة الجاهليين وميولهم وأهوائهم ، فانما كان يفكر ويقدر ، ويقرأ ويتدبر ، وأنه وقد انتهى من هذا كله إلى شئ إن لم يكن هو اليقين كل اليقين ، فلا أقل من أنه قريب من هذا اليقين ، وترى بعد هذا كله أنه إنما اصطنع هنا فى الأدب العربى هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت لإحكام قيادة العقل ، وللبحث عن حقائق الأشياء فى العلوم ، والذى يعلم من يصطنعه الاستقلال فى الرأى ، والحرية فى الفكر ، والتجرد عن الميول والأهواء ، التى تفسد على الباحثين نتائج بحثهم ، والتبرأ من الأفكار السابقة التى رسخت فى عقل الفيلسوف أو العالم فتشوه الحقيقة فى نظر هذا أو ذاك ، لأن هذه الحقيقة ستكون مشوبة عندئذ بشوائب من الهوى والغرض عند هذا أو ذاك ، نعم ! ! هكذا ترى

أنى حين أقول هذا كله ، فانما أنا أقول ، لا مغالياً ولا مسرفا إن استاذنا الدكتور طه حسين متأثر بديكارت فى شكه ومنهج بحثه وأساليب وضوحه وجلائه ، وإنه فى هذا كله إنما هو مفكر ديكاتى ، بكلى مافى لفظى المفكر والديكارتى من المعانى الفلسفية .

وكيف لا يكون ذلك كذلك وها هو ذا ديكارت قد حدثنا عن شكه الذى وصله إلى يقينه فقال :

« . . . لاحظت منذ زمان طويل أنه فيما يتعلق بالأخلاق فان المرء محتاج فى بعض الأحيان إلى أن يساير آراء يعرف أنها موضع للشك ، كما لو كانت لا تحتمل شكاً ، . . . ولكن نظراً لرغبتى إذ ذاك فى أن أفرغ للبحث عن الحقيقة ، رأيت أنه ينبغى لى أن أفعل نقيض ذلك ، وأن أنبذ كل ما أستطيع أن أتوهم فيه أقل شك ، على أنه باطل على الاطلاق ، وذلك لأرى إن كان لا يبقى فى اعتقادى بعد ذلك شئ لا يحتمل الشك . . . وبعد ذلك ، بحثت فيما يلزم للقضية حتى تكون حقيقية ويقينية ، لأنى لما كنت قد وجدت قضية عرفت أنها كذلك ، فكرت فى أنه ينبغى لى أن أعرف مم يتكون هذا اليقين . لاحظت أنه لا شئ فى هذه القضية : أنا أفكر ، « فاذن أنا موجود » يجعلنى أثق من أنى أقول الحق ، إلا أنى أرى بجلاء كثير أنه لأجل التفكير ، فالوجود واجب ، فحكمت بأنى أستطيع أن أتخذ قاعدة عامة من أن الأشياء التى نتصورها تصورا قوى الوضوح والتميز ، هى جميعاً حقيقية » (ديكارت : مقال عن المنهج ، القسم الرابع) .

وها هو ذا ديكارت أيضاً قد حدثنا عن القاعدة الأولى من قواعد منهجه وهى قاعدة اليقين بعد الشك ، وعن الوضوح والتمايز ، على أنهما شرطان أساسيان لقبول أى شئ على أنه حق ، فقال : « يجب ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق ، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك : بمعنى أن أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر ، وألا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز ، بحيث لا يكون لدى أى مساغ لوضعه موضع الشك » . (ديكارت : مقال عن المنهج ، القسم الثانى) .

٣

بين أفلاطون وأرسطوطاليس

لعلك تبينت معى مما سبق أن حدثتك عنه من موقف الدكتور طه حسين بين الثقافة العربية والفلسفة الديكارتية ، أنه فى هذا الموقف إنما هو أديب مفكر ، أو مفكر أديب ، يعمل عقله فيما يفكر فيه ، إلى جانب ما يعمل ذوقه فيما يصدر عنه . على أنه كان كذلك فى موقفه من الفلسفة نفسها بصفة عامة ، ومن فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس بصفة خاصة . أما كيف كان ذلك كذلك ، فقد رأينا أنه لم يقف فى إعمال عقله عند حد المنهج الديكارتى ، ولا عند حد الأدب العربى ، هذا من ثقافته العربية ، وذاك من ثقافته الفلسفية الفرنسية ، وإنما هو قد تجاوز هذا وذاك إلى ثقافته اليونانية ، فإذا هو يتخذ لنفسه موقفاً من أفلاطون وأرسطوطاليس ، إلى جانب ماله من آراء فى فلسفة غير هذين الفيلسوفين العظيمين من فلاسفة اليونان وغير اليونان . وحسبنا أن نقف معه هنا عند رأيه الذى يعطى صورة واضحة عن فكره الفلسفى فضلا عن ذوقه الأدبى .

ذلك بأن أستاذنا الجليل قد فرق بين فلسفة أفلاطون وبين فلسفة أرسطوطاليس ، تفرقة فيها براعة المفكر ، ودقة فهمه ، لما يعرض له من فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك ، وفيها روعة الأديب بما له من أسلوب رائع ، ولفظ عذب ، وقدرة على التصوير ، ومهارة فى التعبير .

وآية هذه التفرقة عند المفكر البارع والأديب الرائع هي ما يقوله عن هذين الفيلسوفين في مقال كتبه نقداً لشعرائنا الثلاثة وهم : شوقي وحافظ ونسيم رحمهم الله ، وذلك فيما نظموه من قصائد ثلاث مدحوا بها المرحوم الأستاذ أحمد لطفي السيد بمناسبة ظهور ترجمته العربية لكتاب الأخلاق لأرسطوطاليس ، وهو الكتاب المسمى « الأخلاق إلى نيقوماخوس » :

فقد عاب الدكتور طه حسين على شوقي أنه قال عن أرسطوطاليس كلاماً هو أخلق أن يقال عن أفلاطون ، لأن الفرق بين فلسفة هذا وذاك كالفرق بين الأرض والسماء ، أو بين من يعيش على الأرض مستنبطاً ، وبين من يصعد إلى السماء محلقاً ومستلهماً :

فشوقي يزعم أن أرسطوطاليس هو أسبق فلاسفة اليونان إلى التوحيد ، وهذا غير صحيح ، وقد صححه له الدكتور طه ، فبين له أنه إذا كان بين فلاسفة اليونان من تسامى إلى التوحيد ، فلعله أن يكون أفلاطون لا أرسطوطاليس ، وهنا يعرض الدكتور طه للفرق بين فلسفتي الفيلسوفين اليونانيين في وضوح واضح ، وفي جلاء جلي ، وفي عبارة معبرة أصدق تعبير ، وذلك إذ يقول : « وإذا كان بين فلاسفة اليونان من سبق إلى إعلان التوحيد ، فليس هو أرسطوطاليس ، وربما لم يكن هو أفلاطون ، بل ربما لم يكن هو سقراط أيضاً ، فقد سبق فلاسفة اليونان إلى إعلان التوحيد في القرن الخامس قبل المسيح . ولكن الشيء الذي يستحق العناية هو أن هناك فيلسوفاً يونانياً يقرن إلى المسيح ، وتعتبر فلسفته أصلا من أصول الديانة المسيحية ، ومصدراً من مصادرها . وليس هذا الفيلسوف أرسطوطاليس ، وإنما هو أفلاطون ، أفلاطون صاحب المثل ، أفلاطون الذي أمعن في طلب المثل الأعلى ، والذي استطاع أن يرقى بالنفس الإنسانية والفكرة الإلهية إلى حيث لم يسبقه ولم يدركه فيلسوف بعده : أما أرسطوطاليس فقد كان مقصوص الجناح ، أو قل لم يكن له جناح يصعد به في السماء : ولهذا لم يصعد أرسطوطاليس في السماء ، ولعله لم يرفع بصره إلى السماء ، وإنما خفضه إلى الأرض ، ذلك لأنه لم يكن يستوحي الحق من السماء ، وإنما كان يستنبطه من الأرض استنباطاً ، وإذا كان هناك فيلسوف تلائم فلسفته الشعر حقاً ، أو قل إذا كان هناك فيلسوف هو الشاعر حقاً ، فهـذا الفيلسوف هو أفلاطون لا أرسطوطاليس : ولو عرف شوقي إله أرسطوطاليس ، هذا الإله العاجز الجاهل المفتون بنفسه ، المنصرف إلى جماله ، عن كل شيء ، الذي لا يعلم إلا نفسه ، ولا يفكر إلا في نفسه ، ولا يعجب إلا بنفسه — أقول لو عرف شوقي إله أرسطوطاليس هذا لرثى لهذا الإله ، ولرثى لأرسطوطاليس نفسه ، ولما استطاع أن يقول :

من كان في هدى المسيح	وكان في رشد الكليم
وغدا وراح موحـــداً	قبل البنيـــة والحطـــيم

كلا ! لم يكن أرسطوطاليس في هدى المسيح ولا في رشد الكليم ، ولم يخطر التوحيد كما نفهمه لأرسطوطاليس ، ولعله لم يخطر لغيره من فلاسفة اليونان القدماء ... » (الدكتور طه حسين : حديث الأربعاء سنة ١٩٤٥ ، جـ ٣ ، ص ٩٧ - ٩٨) :

ومهما يكن للدكتور طه حسين من رأي في التوحيد عند أرسطوطاليس ، ومن حكم على كل من أفلاطون وأرسطوطاليس فهو ينظر إلى أرسطوطاليس نظرة إكبار وإجلال ، لعلها لا تنتهي عنده إلى حد : فأرسطوطاليس عنده هو الفيلسوف الأول ، والمعلم الأول ، وأبو الفلاسفة حقاً ،

كما يتبين هذا من قوله : « أريد أن أعلم إلى أي مؤلف أو إلى أي عالم أو إلى أي فيلسوف نستطيع أن نقرن أرسطوطاليس . أما أنا فلست أعرف له

نظيراً منذ ظهرت الفلسفة الإنسانية ، وما أعتقد أن أحداً غيري يستطيع أن يجد له نظيراً. ومهما يكن من شئ فأرسطوطاليس هو المعلم الأول حقاً كما سماه العرب ، وهو أبو الفلاسفة حقاً ، وهو زعيم الفلاسفة حقاً ، وأبقاهم سلطاناً ، وأرفعهم مكاناً ، وأشدهم ثباتاً للدهر وقوة على الأيام . . . » (حديث الأربعاء ، ج ٣ ، ص ٥٥) .

وتكبر قيمة أرسطوطاليس ومكانته عند أستاذنا المفكر الباحث فى الفلسفة ، عندما يعدد للمعلم الأول ما وضع وأسس ودعم من علوم : فأرسطوطاليس هو الذى وضع علم الأخلاق ، ووضع علم المنطق ، ووضع علم السياسة ، ووضع علم البيان ، كما يدل على ذلك قوله : « يجب أن تعلم أن أرسطوطاليس هو الذى وضع علم الأخلاق كما أن أرسطوطاليس هو الذى وضع علم المنطق ، وعلوماً أخرى مختلفة . . . . إن أحداً من الفلاسفة لم يسبق أرسطوطاليس إلى تدوين المنطق على أنه علم يدرس ، وإلى تدوين الأخلاق على أنه علم يدرس . . . . فلما جاء أرسطوطاليس وجد شئ يقال له علم المنطق ، وشئ يقال له علم الأخلاق ، وشئ يقاله علم السياسة ، وشئ يقال له علم البيان . . . . فلما جاء أرسطوطاليس أصبحت هذه العلوم علوماً إنسانية ، لا فردية ولا مذهبية ، وأصبحت تمتاز بشيئين متناقضين ، فهى شخصية من جهة ، ولا شخصية من جهة أخرى ؛ شخصية لأن شخص أرسطوطاليس أقوى وأظهر من أن يخفى . ولأرسطوطاليس آراؤه ومناهجه ومذاهبه الخاصة . ففلسفته شخصية إذا تضاف إليه بحق كما تضاف إلى أفلاطون فلسفة أفلاطون ، وهى فى الوقت نفسه لا شخصية ، لأن أرسطوطاليس لم يكن يريد أن يسلك فى الفلسفة مسلك الذين تقدموه ، وإنما كان يريد أن ينظم جهود العقل الإنسانى ونتائج هذه الجهود ، وأن يرسم لهذا العقل سبيله إلى الرقى العلمى والأدبى . وقد وفق أرسطوطاليس فأصبحت فلسفته فلسفة الإنسانية ، وأصبح منطقه بالقياس إلى العقل الإنسانى كعلم منافع الأعضاء والتاريخ الطبيعى بالقياس إلى الأجسام ، وأصبحت أخلاق أرسطوطاليس وسياسة أرسطوطاليس أساساً لهذا العلم الفنى الخصب الذى لم يؤت بعد ثمراته الناضجة والذى سيكون له فى الحياة الإنسانية أثر قوى بعيد وهو علم الاجتماع . . . » (حديث الأربعاء : ج ٣ ، ص ٥٩ ، ٦٠) .

وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات الدكتور طه نفسه ، . . أنك لا تسلك مذهباً من مذاهبه (أرسطوطاليس) الفلسفية ، إلا أحسست فيه شيئين : الأول أن هذا المذهب ملائم للعصر الذى نشأ فيه . والثانى أنه ملائم للعصور الإنسانية على اختلافها.. وفى الحق أن اليونان والرومان عاشوا فى العصر القديم على فلسفة أرسطوطاليس، وأن الشرق والغرب عاشا فى القرون الوسطى على فلسفة أرسطوطاليس ، وأن أوربا الحديثة تعيش الآن ، وستعيش غداً على فلسفة أرسطوطاليس . العرب إذاً منصفون حين يسمون أرسطوطاليس المعلم الأول ، فهو أول من علم الفلسفة والعلم ، أى هو أول من اتخذها علوماً مستقلة ، تدرس لنفسها دون الأشخاص . وما زال أرسطو طاليس المعلم الأول ما دمنا لا نعرف فيلسوفاً مهما يكن الفرع الذى يختص به من فروع الفلسفة لا يرجع إليه ولا يعتمد عليه . . . . . . لقد كانت فلسفة أرسطوطاليس أساس النهضة العربية الأولى ، وأساس النهضة الأوربية فى العصر الحديث ، ويجب أن تكون أساس النهضة العلمية فى مصر الحديثة » . (حديث الأربعاء : ج ٣ ، ص ٦٠ — ٦٤) .

أما بعد :

فهذا هو الدكتور طه حسين مفكراً أديباً ، أو أديباً مفكراً ، وهذا هو طرف من الحياة الفكرية لعميد الأدب العربي ، وهي حياة خصبة حافلة بما فاضت به من آثار وأفكار وأنظار لها في عالم الفكر طرافتها ، وبما عبرت عنه من صور وعواطف ولطائف لها في عالم الأدب جدتها . من شأن كل أولئك أن يجعلها خليقة بما توجتها به يد كريمة لرئيس أكرم بتقليد صدر صاحبها قلادة النيل ، تقديراً لشخصيته العظيمة ، وتكريماً لجهده العميم ، الذي ظل متصلاً طوال خمسين عاما من الزمان .

ولعل خير ما أقدمه إلى أستاذي الجليل الدكتور طه حسين بهذه المناسبة الكريمة العظيمة ، هو هذا البحث الذي أكتبه عنه مفكراً ، وهو وإن كان متواضعاً إلا أنه هدية خالصة ، وتحية صادقة من تلميذ لم يجد خيراً منها يقدمه إلى أستاذه ومثله الأعلى آية إعجاب وحب وولاء ، ودلالة إجلال وتقدير ووفـــاء .

محمد مصطفى حلمي

أحـــدث ما ظهـــر

وأخيراً وصل جودو ! :

كتب المؤلف اليوغوسلافي ميو دراج بولا توفيك مؤلف « الديك الأحمر » و « البطل ذو ظهر الحمار » مسرحية جديدة اسمها « جاء جودو » وهي تبدأ من حيث تنتهي مسرحية صمويل بيكيت الشهيرة « في انتظار جودو » .

يقول بولا توفيك في مقدمة مسرحيته « إن آجلا أو عاجلا فإن جودو كان لا بد أن يجيء . . . » .

أما المسرحية فلا أحداث فيها ، شأنها شأن مسرحية بيكيت فقط نجد فيها ما نجده عند بيكيت : العبث والسخرية واللحظات الميتة وسط الانتظار . . وأخيراً يصل جودو ؛ إنه رجل عادي وهزيل ذو شعر كثيف وأنف ضخم . . وبعد أن يصل ويلتقي به منتظروه تنتهي المسرحية .

وقد صرح بولا توفيك قائلا : « لقد كان بيكيت لطيفاً معي للغاية عندما التقيت به .. قلت له ، تصور أن هناك شخصاً جرؤ على كتابة مسرحية باسم « وصل جودو » . فقال ، من هو ؟ قلت ، الصعلوك الذي يحدثك . فقال لي ، أتمنى لك نجاحاً عالمياً باهراً » .

وستقدم هذه المسرحية لأول مرة في فبراير القادم بمدينة دوسيلدورف على مسرح كارل هنز ستراوس أو جون لوي بارو بألمانيا .

حياة الدراما :

من سلسلة محاضرات « تشارلز اليوت نورتون » التي ألقاها إريك بنتلي في عامي ١٩٦٠ – ١٩٦١ بجامعة هارفارد يخرج لنا الناقد الدرامي كتاباً جديداً على جانب كبير من الأهمية هو كتاب « حياة الدراما » The life of the Drama

وإذا كانت أحدث الكتب ظهوراً في المسرح وأشدها تأثيراً مثل كتابي « موت التراجيـــديا » لمؤلفـــه جورج ستاينر و « مسرح العبث » لمؤلفه مارتن إيسلن قد أعدت بحيث تتناول موضوعاً لم يسبق لأحد أن تناوله من قبل . فإن دراسة إريك بنتلي ليست من هذا القبيل ، إنها دراسة تخضع لمنهج مرسوم اختطه إريك بنتلي لنفسه منذ مطلع حياته النقدية وأقام عليه كتابيه « عصر عبادة البطل » و « الكاتب المسرحي من حيث هو مفكر » . أما كتابه الجديد فهو عبارة عن فحص للعنـــاصر المسرحية المعروفة ومدى صلاحيتها للمسرح الحديث ، ثم محاولة لوضع القوانين التي تكفل لهذه العناصر المرونة والحيوية .

يقول إريك بنتلي : « إن محترفي المسرح لديهم نظريات جاهزة عن هاملت ، ولديهم أيضاً ما يؤكد لهم صحة هذه النظريات . ولكن إذا سألتهم لماذا يذهبون إلى العرض السينمائي أو المسرحي في ليلة السبت مثلا دون غيرها من الليالي ؟ لوجدتهم أقل تأكداً بكثير . . . إن أيسر الأسئلة هي أكثرها صعوبة » .

هذا هو نوع الأسئلة الجديدة التي يلقيها إريك بنتلي في كتابه الجديد ؛ ويقع الكتاب في جزءين ، جزء تمهيدي ويتناول الأركان الخمسة للعرض المسرحي (العقدة الشخصية ، الحوار ، الفكرة ، الحدث) أما الجزء الآخر فيتناول المقولات الدرامية .

إن هذا الكتاب هو عصارة خبرة مسرحية تكونت لدى الناقد الأمريكي على امتداد حياته النقدية ، وخير ما يتناول الناقد بالشرح والتحليل هو المصطلحات الدرامية ومكونات العمل الدرامي ، كالعقدة والحدث ، والشخصية ، والدور . أما مجال إبداعه الحقيقي فيكمن في الخلفية الجمالية التي تصدر عنها أحكامه النقدية وآراؤه في العمل المسرحي .

رأى فى كتاب

اتفرج يا سلام

رشاد رشدى

الانتقال من الجمالية الدرامية إلى الفكرية الدرامية ، ومحاولة الجمع بين الأصالة والمعاصرة هاتان هما الصفتان الغالبتان على مسرحية رشاد رشدى الجديدة « اتفرج يا سلام » . فهنا مسرحية من فصيلة مغايرة لتلك التى اعتدناها فى مسرحياته السابقة ؛ فبعد رحلة طويلة عبر التأليف المسرحى ، بعد « لعبة الحب » الطبيعية المذهب ، و « رحلة خارج السور » الرمزية المذهب ، و « خيال الظل » التعبيرية المذهب يعلن الكاتب عن نهاية مرحلة فى تطوره الدرامى ليبدأ مرحلة أخرى جديدة .

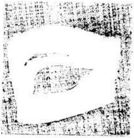
كانت المرحلة الأولى هى دراما الصورة . . فيها التزم الكاتب بقواعد الفن الدرامى من عقد العقدة وتشخيص الأشخاص وإدارة الحوار ، وفيها اهتم بمقومات الشكل الكيفى من مقابلة ومفارقة ، وتشابه واختلاف ، وفيها نظر إلى العمل الفنى على أنه وحده الكفيل بإبلاغ كل ما يريده الكاتب دون حاجة إلى مجاوزته لتقرير هدف أو إبداء رأى . وهكذا كان العمل الفنى فى هذه المرحلة شيئاً فى ذاته ، مضمونه هو شكله وشكله هو المضمون ، ولا ينبغى لنا أن نتعداه إلى ما وراءه لنبحث له عن معنى لأن الخلق نفسه هو المعنى .

ولكن الكاتب فى مرحلته الجديدة ينتقل مما أسميناه بدراما الصورة إلى ما يمكن تسميته بدراما الفكرة ؛ فهو هنا يخرج من ذاته ليلتقى بمضمونه على أرض الواقع الخارجى ، أرض الصراع والفعل ، أرض الجدل والتاريخ . فالفكرية هنا صارخة ، لأن الكاتب يحتضن قضية ويتبنى موقفاً ويعانق فكرة . قضية شعبنا فى تاريخ نضاله المليء بالمحن والأهوال ، وموقف إلى جوار جماهيره الكادحة من أجل الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية ، وفكرة مؤداها أن من يبيع نفسه لا يستطيع أن يستردها ، والشعب المصرى لم يبع نفسه فى يوم من الأيام ، لذلك استطاع أن يستردها فى فترة قصيرة لا تعدو الثلاثة عشر عاماً ، وبعد كفاح طويل استمر عدة قرون . هكذا استطاع رشاد رشدى بوعى سياسى واقتدار كى أن يعالج مضمون مسرحيته على المستويين . . السياسى والاجتماعى . أما المستوى الفنى فقد استوحى الكاتب من ثقافة شعبنا وتاريخ فولكلوره وفنونه التعبيرية المرتجلة ، وبخاصة « خيال الظل » باعتباره الجذر الأصيل لمسرحنا المصرى فى بساطته وبكارته وشكله البدائى الأول . فالروح الفنى . . روح التهكم والسخرية . . هى ما أبقت على المصرى طوال خمسة أو ستة آلاف سنة من تاريخه المهول ، فإذا ما حيل بينه وبين القتال الصريح حمل سلاحه فى الخيال ؛ وهكذا لم يكن « خيال الظل » مجرد فن شعبى يقصد إلى التسلية والترفيه ، بل كان فناً ملتزماً يواجه الحاكم بالنقد والتوجيه ، ويعبر عن آلام الشعب وأشواق الجماهير .

والواقع أن رشاد رشدى فى استخدامه لخيال الظل لم يستخدمه استخداماً تراثياً جامداً ، بل عمد إلى توظيفه وتعصيره بحيث يصبح عنصراً داخلا فى بنية المسرحية ، وشيئاً يحمل على جبينه سمات المسرح المعاصر . فالدراما المعاصرة لا تصور الداخل فحسب ولا الخارج وكفى ، بل تصور الأثنين معاً وهو ما يعرف بالمسرح داخل المسرح ، وما نجده عند بيراندللو وكوكتو وجان أنوى . وكذلك رشاد رشدى جعل من « خيال الظل » مسرحية داخل المسرحية ، فاستطاع أن يحقق الإحالة المتبادلة بين الداخل والخارج ، بين المباشر وغير المباشر ، بين ما يتمناه الشعب فى الخيال عاجزاً عن تحقيقه فى الواقع . ولكى يؤكد الكاتب الجمع بين عنصرى الأصالة والمعاصرة ، عمد إلى « المغانى » القديمة فطوعها ومسحها بأسلوب المسرح وأطلقها فى أرجاء المسرحية ، فالجارية والغازية من النماذج الغنائية المعروفة فى تراثنا الشعبى . ولكنه لم يقف بالمغانى القديمة عند حد التطريب وإحياء التراث ، بل حاول أن يطورها إلى المستوى الذوق والجمالى الحديث بدمجها فى ألحان من الموسيقى تشكل ما يعرف فى المسرح المعاصر « بالكوميديا الموسيقية » .

ما يؤخذ على هذه المسرحية هو غلبة الفن للشعبى على الفن الدرامى ، فلو أن العناصر الفولكلورية قل عددها وخفت حدتها ، لو أن خيال الظل لم يستخدم بهذه الكثرة ، والمجاذيب لم تظهر بهذه الصورة ، والمغانى لم تتفشى إلى هذا الحد ؛ ولو أن سعيد الشاعر لم يسترد وفاء الجارية ، وخليل الحاجب لم يسترد وداد الغازية تطبيقاً لفكرة المسرحية من أن من يبيع نفسه لا يستردها لكانت المسرحية أكثر تجانساً وأشد روعة . ومع ذلك فإن أروع ما فى المسرحية ليس شكلها ولا مضمونها وإنما هو بطلها الحقيقى : الشعب المصرى العظيم .

جلال العشرى



جـــون هوســـون

الفائز بجائزة الأكاديمية الفرنسية



فاز جون هوسون بجائزة الدولة فى فرنسا عن عمله الروائى الكبير « جواد أربيلو » ، وهو يعد العمل الرابع لهذا الكاتب الشاب ، الذى لم يبدأ كتابة القصة إلا منذ عام ١٩٥٧ ، وهو ضابط بالجيش الفرنسى برتبة مقدم .. مما صبغ كتابته بطابع خاص يقول هو عنه « إن مهنتى تضطرنى العيش على صلة بالحقيقة ... فالتصنع لا يستقيم مع النور » . كذلك أثرت نشأته فى طريقة كتابته .. إذ تربى فى صغــره لدى جده بالقرب من غابة سينار ، وكان هذا الجد صانع أختام ، وكان هوسون يتابع جده وهو يحفر الحروف فى المعدن .. فتشرب « سم القراءة » — على حد قوله — وأكل عشقه للكتابة فى المدرسة الابتدائية .. وفى هذا يقول عن نفسه وعن جده « لقد كان جدى صانعاً مثلى ، إذ أننى أعتبر نفسى صانعاً أكثر منى مفكراً » .

ومن الغريب أن أول قصة لهوسون عام ١٩٥٧ قد رفضت نشرها دار نشر « دى سيى » . فاستثار هذا الرفض غضبه واندفع إلى الكتابة بهمة فريدة فى نوعها ، إذ اعتكف لعشرين يوماً خرج بعدها بقصته الثانية « الاختلاف » ، فتلقفتها الدار نفسها لتنشرها فى الحال . ثم ألف هوسون بعدئذ قصة « الصناديق » عام ١٩٥٨ ، وفى عام ١٩٦٠ أخرج قصة « الحيوان الأسود » التى يكتشف فيها حفرية لحيوان ذى ثلاثة أطنان منذ ستين ألف سنة .

وفى رواية « جواد أربيلو » تظهر شخصية هوسون كأديب صاحب أسلوب فريد .. إذ أنه بالرغم من بساطة موضوع الرواية الذى يتلخص فى رجل عجوز يبيع جواده إلى تاجر خيول لسداد دين قضائى لزوجته ، ولم يكن هذا التاجر غير ابن لهذا العجوز الذى طرده من زمن . فاختفى خلال الحرب ، والظل الأب فى سعى دائب للبحث عن ابنه بغائب ... بالرغم من بساطة هذا الموضوع فإنه يجسمه فى صور حية متلاحقة بمهارة ووعى نادرين ، الأمر الذى دفع بالقائمين على شئون السينما فى فرنسا إلى البحث فى تحويلها إلى فيلم سينمائى .. ويحس القارئ للرواية بأنه ضنين بالكلمات ، يضعها فى دقة وحذر .. لكن الصور تنساب فى ترابط ورفق لتطغى على انتقاء الكلمات . وهو فضلا عن هذا يهتم بالبواعث النفسية للتأثير فى الجماهير ، واستبعاد عناصر الرعب الوهمى وتوقع النكبات .. وفى هذا يقول « لم يتناول باشلار ويونج فاعلية الإنسان باستفاضة ، وهذه بالضرورة هى مهمة صناع القلم » .

ويقول النقاد فى فرنسا « إن فى هوسون شيئاً من هيمنجواى » .. فهو يدافع عنه ، وهو يعشق البحر مثله ... فيقدم كتاباً له بقوله « إن كتابى القادم من حيث الشكل قارب ومن حيث المضمون بحر » . هذا الحب للبحر سنراه ثانية فى قصته الجديدة التى نحن بصددها الآن « الغرق » .

يريد هوسون أن يحفر بقلمه فى مخيلاتنا صورة نابضة لشخصية غامضة ، مقبضة فى بدايتها لجهل الناس بها .. حتى مارى لويز التى يدور حوار بينها وبين هوسون عنه ، مع أنهما يقيمان فى بيت لا يبعد عن بيت هذا الغريب بأكثر من كيلو متر واحد . ثم يتبدد هذا الانقباض تدريجياً لتتضح حقيقته ، وليصبح قريباً من قلب المؤلف وقلب كل قارئ غيور على مستقبل البشر .

ويجسم هوسون صورة النفور من هذا الغموض فى مطلع قصته ، بعواء كلب هذا الرجل الغريب لا بنباحه . . مما يطبع على نفس مارى لويز طول الليل توتراً شديداً ، يسلبها النوم فيسلمها للخوف من حقيقة هذا الرجل ، ولا تلبث أن تتلمس بصيص نور الصباح ، حتى تهرول إلى هوسون متلهفة على الطمأنينة فى الشكوى إليه من الأرق ليلة بطولها . . لكن هذا الأمر ما كان ليحرك فى المؤلف ساكناً ، لأنه اعتاد من مارى أن تثير حول بيت بنتوربا الذى يقيم فيه الرجل شائعات كثيرة، إن كانت تعبر كلها عن كراهيتها له ، فهى أيضاً تكشف عما يدور فى أعماقها من محاولة الكشف عن حقيقته .

ولم يخرج هوسون من هذه الشائعات المتناقضة إلا بمعلومتين صادقتين ، هما أن هذا الرجل فنان ، وأن هذا الرجل ليس بأمريكى ولا إنجليزى وإنما هو غريب على أى حال . أما كون هذا الرجل فناناً فقد قربه منه لعشقه الفن التشكيلى ، وجعله يتحين كل فرصة للقاء هذا الفنان والتعرف إليه ، وأما كونه غريباً فهذا ما يشفع له لدى المتحاملين على عزلته الغامضة .

وهكذا بدأ هوسون يتآلف على البعد مع الفنان الغريب ، ويتعاطف على القرب مبدداً هذا الغموض الكريه ، لكنه وهو فى سعيه الدائب للاقتراب منه وتقريبه منا يكشف عن أهوال أليمة ، لا تستثير العطف عليه بقدر ما تلهب التفاعل معه . إذ أن الكلب الضخم المخيف ، ذلك الحيوان الأمين ، يقف حائلا بين هوسون وبين إتمام هذه الصداقة مع سيده الغريب . . . هنا يضطرنا المؤلف إلى الوقوف أمام الكلب وقفة تأمل . . فهو يتبع سيده كظله ، وهو أقرب إلى التوحش منه إلى الألفة . . لأنه لا يعرف وفاء إلا لسيده ، ولا يعرف صداقة إلا مع سيده ، ثم هو يدافع عنه ضد كل شيء ، فيعض بلا تفرقة ويهجم على كل من يقترب من ولى نعمته ، لا تمييز عنده بين صديق مقترب أو لص متسلل . . ما دام كل منهما له يد تمتد إلى سيده . إلا أن صاحبه لا يخلو من اللوم بسبب صمته ورضاه عن تصرفاته . . فمع ما فى هذا من تهيئة الهدوء والراحة له كفنان ، لكن فيه أيضاً تعبئة النفور منه ومن كلبه الغبى حتى ولو كانا ملاكى الفن والوفاء . . ثم إن هذا الكلب كان يكشف عن مسار سيده فى الليل وهو يخرج من بيته على الساحل ، فكان نباحه يحدد مكان الفنان من الوحل الذى انحسرت عنه مياه البحر فى لحظة الجزر ، وكان هوسون نفسه يعرف من تتبعه لمسار هذا الرجل وكلبه أنه يسير حافى القدمين ، وقد استطاع أن يراقبه وهو يجمع أصداف البحر وحيواناته المتقوقعة ، بل رآه بجسمه الهزيل المحدودب وهو ينكب على فحص قواقعه باهتمام شديد . . وهنا تتضح الصورة التى يحاول المؤلف إبرازها ، بل حفرها فى مخيلاتنا ألا وهى المجانسة بين العزلة والتقوقع ، واستغلال الكلب كرمز للمدافع الغبى عن هذه العزلة حتى ولو كانت تهدف إلى خير العالم كما سنرى فيما بعد . وتتضح هنا أيضاً نقطة أخرى هى موقف هوسون الفكرى . . فهو يستبعد أن يكون هذا الغريب الباحث عن الفن والخير أمريكياً أو إنجليزياً ، وإنما هو غريب عن فرنسا على أى حال ،ويتخذ هذا الكلب عاملا منفراً من كل من يقف حائلا ضد التقرب من هذا الغريب والتعرف إليه . وخصوصاً عندما يسوق لنا المؤلف صورة أخرى . فبينما يقترب من البيت متلصصاً على الغريب ، يجد نوافذ البيت مغلقة إلا واحدة بها فتحة صغيرة على شكل قلب يطل منه ضوء خافت ، ولما اقترب منها أحس به الكلب وأخذ ينبح فأطفأ الرجل هذا النور الخافت بعد أن كان منكباً على بحث شيء لا يدريه هوسون ، بل إن وجود كلب هذا الفنان أثر على طبيعته الاجتماعية . . فأصبح تابعاً لكلبه فى موقفه من الناس . . زجره للمؤلف نفسه وهو يصيد السمك بالقرب من بيت بنتوربا ، امتناعه عن شراء اللحم أو الخمر أو السمك من أهل البلدة ، عدم متابعته لأخبار الحاضر وذلك بزهده فى شراء الصحف ، حتى ساعى البريد لا يعرف طريق بيته لعدم ورود رسائل له . . لكن هوسون لا يريد أن يكفر بخيرية هذا الرجل ولا يحب أن يسيء الظن فى رسالته ، لأنه يحس من سماع نبرات صوته بطيب سريرته ، ويدرك من تجشم الرجل عناء السير ليلا وصعود كثبان الرمال وانتظار حركتى المد والجزر وجمع أصداف البحر باهتمام بالغ . .

يدرك من كل هذا أن الرجل لا بد وأنه يبحث عن الخير . لذلك فإن الأمر يتطلب موقف إفاقة أو لحظة تنوير فى قصة « الغرق » هذه . . فنعلم من هوسون أن هذا الفنان .. الذى صار يفضل أن يطلق عليه صفة « الجار » . . بينما كان ينزل مسرعاً من فوق الكثبان مع كلبه .. يسقط متدحرجاً ، وتتغلب شيخوخته على دأبه وعزيمته . . فيستسلم للسقوط مصاباً بضيق التنفس ، ويربض الكلب بجانبه لا يدرى ما الذى يجب عليه من عون يقدمه إلى سيده ، ويكتفى بالحراسة النابهة له مانعاً عنه كل مقترب ، فلا يجد هوسون مناصاً من معركة مع هذا الحيوان لإغاثة سيده المسكين ، لكن الصراع معه كان قاسياً لضخامة حجمه ولشدة إخلاصه أيضاً ! ! ويتمكن هوسون أخيراً من الإطاحة بالكلب بعيداً بأن ركله فى بطنه ركلة قاسية أسلمته للألم الموجع ، لكنه هو أيضاً قد أصيب بعضة عنيفة فى كتفه . واقترب من الفنان المريض .

ويبرز لنا المؤلف مشاعر هذا الغريب خلال الصراع من نظراته إليهما .. حيرة بين العطف والإعجاب بكلبه وبين الإشفاق على هوسون والشكر للاثنين معاً ويتم اللقاء والتعارف بعد تقديم الغوث ، فيدور حوار قصير بينهما يضىء لنا جوانب الغموض فى هذا الرجل . . ويزداد التقارب والألفة بين الاثنين ، فيزور الفنان هوسون فى منزله تاركاً كلبه مريضاً فى پنتوربا ، ويتضح أن الرجل منكب على البحث عن غذاء ميسور ينقذ العالم من خطر المجاعة المنتظر . . لكنه باحث أو عالم وفيلسوف ورسام فى آن واحد . . فهو يقسم الجوع إلى أنواع ثلاثة : جوع غذائى ، وجوع جنسى ، وجوع روحى . . ولا بد للعالم أن يعثر على نوع واحد من الغذاء يكفيها كلها .

ولا يكتفى الرجل – أو بالأصح لا يكتفى المؤلف – بهذه الكلمات ، وإنما يسوق لنا لوحتى الرسام بروغيل ؟

« المطابخ السمان » ؟

و « المأوى الهزيل » ؟

اللتين أهداهما إليه الفنان الغريب . . . وكأنهما تجسيم ملموس للمشكلة منذ رسمهما بروغيل فى القرن السادس عشر . ويأخذ فى وصف مضمون اللوحتين والمقارنة بينهما بإسهاب يبرز الهوة الخطيرة بين الشبع والجوع ، بالرغم مما تحويه اللوحتان من إبداع جمالى قد ينسى الناظر إليهما ما تخفياه من مأساة . . . فاللوحة الثانية تماثل فى الجودة لوحة « العشاء الأخير » لليونارد دوفنشى ، بل إن الثلاثة عشرة شخصية مشتركة بين الاثنتين .. لكن لوحتى بروغيل فيهما إحساس منفعل بالمشكلة . . فالأم السمينة فى اللوحة الأولى – تمثل الأم والأرض – ترضع طفلها دون اكتراث ، مطمئنة بثدييها المكتنزتين ، ومشغولة عنه باكتفائها الذاتى . . مع أن أرضية اللوحة خلفها ذات لون شاحب يمثل البوار والقحل ، أما الأم فى اللوحة الثانية . . فهى نحيفة هزيلة ترضع الطفل بثديين متدليتين ، وبجانبها رجلها يقف ينظر إليها وينتظر ، وبقية الرجال النحاف يجلسون مفتوحى الأفواه أمام أكل من أصداف البحر الفارغة . ولم يفت الرجل الغريب فى القصة أن يكتب لهوسون تعليقاً على اللوحتين « يجب أن تفتح الأعين للرؤية أكثر . . فلا مكان لرسام على الأرض ، إذا كان كل شىء فيها ممكن التعبير عنه بكلمات » ثم اضطر هوسون إلى الذهاب إلى بيت الفنان على صوت عواء الكلب ، ودخل بينما كانت طيور البطريق العابدة تقف فوقه فى وقار فوجد الكلب مسجى على السرير . . مات الكلب وبجانبه مذكرات الرجل ملفوفة فى شريط أسود .. لكنه لم يجد صاحبها .. فخرج مقتفياً آثار قدميه على الرمال حتى حافة الماء . . وهناك انقطع الأثر . . . وانحسر الماء مبتعداً فى جزره عن الشاطىء لكن أثر الأقدام قد انقطع على الوحل . . ولم يعثر على جسد الرجل . فعاد هوسون إلى پنتوربا يقلب مذكرات الغريب فى صمت . . كانت بها ملاحظات متناثرة ، آراء صادقة ، صيحات مشفقة . . رسالة إلى كل من يبدو فيه أمل للقراءة والاستيعاب. « إن من يعرف أننى بالرغم من ولعى بتنظيم صحيفة الوجود ، قد جعلنى غموضها – بعد أن دهشت لها – حزيناً ويائساً ، فربما أكون كائناً لم تستنفد كل إمكانياته . . لكن العالم الذى قدمت إليه لم يأذن لها بأن تكتمل » .

جمال بدران

روب جرييه

ورواية جديدة..



اتهمت الرواية الجديدة فى بداية ظهورها بالعقم والعفن والآن يحاول أعداؤها أن يحكموا عليها بالنفى والإعدام . ولكن روب ـ جرييه صاحب نظرية « من أجل رواية جديدة » ورائد « مدرسة النظرة » فى الرواية الجديدة ، يطلع علينا هذا العام برواية جديدة هى « بيت المواعيد الغرامية » لتكون حدث الموسم .

وروايات روب ـ جرييه تختلف فيما بينها وإن انتمت جميعها إلى موجة واحدة هى موجة الرواية الجديدة فى فرنسا ، أما « بيت المواعيد الغرامية » فهى تختلف عن كل سابقاتها فى أنها تحيل هذه «الموجة» إلى « بحر » عميق القرار بعيد المدى . . فبصدورها تستقر الرواية الجديدة ، وباستقرار الرواية الجديدة تصبح تقليدية ، ويبدأ الطليعيون فى البحث عن شىء آخر جديد .

وروب ـ جرييه جدد فى طريقته عدة مرات ، فهناك روب ـ جرييه رقم (١) الذى كتب « الأساتيك » و « المنجم » وهناك روب ـ جرييه رقم (٢) الذى كتب « الغيرة » و « ماريباند » ، وهنا روب ـ جرييه رقم (٣) الذى نقدمه فى « بيت المواعيد » .

وحين نقدم روب ـ جرييه الروائى نقدمه كذلك فيلسوفاً ومحللا سيكولوجياً وكاتباً خيالياً . فهو يمرر الفكرة التى تنشأ فى ذهنه عن طريق الإحساس والشعور أولا ، ثم عن طريق الإدراك والوعى ثانياً ، ليلبسها بعد ذلك ثوباً شفافاً من اللغة الشهية والأسلوب الحلو .

وحين يقدم هو للقارئ هذه الوجبة أو تلك من وجباته الأدبية ، يعرف مقدماً رأى قارئه الذى ما أن يجلس إلى مائدته حتى يأخذ فى البحث عن أطباقه المفضلة أو الروابط العاطفية والفكرية بينه وبين الشخصيات ، فإذا لم يعثر عليها خاب أمله وأضرب عن الطعام أو أقبل على تناوله مرغماً بلا تذوق ولا استمتاع .

على أن القارئ إذا أدرك أن روب ـ جرييه ليس كاتباً إنسانياً بالمعنى التقليدى وأن شخصياته هى شخصيات إعلانية مسطحة ، باهتة وغير محددة المعالم ، وأن كتاباته لا تفضى بما يريد أن يقول ، وإلا كف عن الكتابة (وهذا رأيه) ، وأنه يبحث عن « التعبير » ويهتم « بالكيف » ، كما يفعل بيكيت ، وأنه لا يعنى فى الوصف إلا بحركته ولا يسجل من الأحداث غير معناها ؛ إذا أدرك القارئ كل ذلك أو حتى بعضه استطاع أن يتعاطى روايات روب ـ جرييه بشهية مفتوحة وإستطعام ممتع .

كذلك فإن أى تلخيص لرواية « بيت المواعيد الغرامية » من شأنه أن يهدم البناء المتماسك الذى يوحده الزمن « المضارع » المستعمل فى الأفعال . فالأسطر ليست وراء بعضها ، والعبارات ليست متجاورة ، والكلمات ليست متراصة ولكن الكل فى واحد ، والوحدة فى الكل . .

وأى قراءة ناقصة للكتاب من شأنها أن تشوه العمل كله وتذيب مفهومه ، لأن النبض الذى يجرى فى كل العروق لا يختص بعرق دون الآخر . .

تتجمد دماء الرواية فى شخص يدعى السير رالف أو الأميريكى ، بينما هو فى الحقيقة برتغالى يعيش فى هونج كونج « إلى هنا والأمر طبيعى ولكن من هنا « يتعقد الأمر » هذا الشخص يدعى جونسون (لنسمى الأشخاص بأسمائها لأنها تتغير خلال الكتاب) يتردد على بيت ليدى آفا (وكانت تسمى فيما مضى آفا برجمان) الذى تديره لتجارة الرقيق الأبيض . وهو مرتبط بعمل مع شخص آخر يدعى إدوار مانوريه (وربما كان اسمه مستعاراً من المصور الكبير إدوار مانيه أو من المصور السوريالى ماتريه) . يقتل مانوريه فى ظروف غامضة تدعو جونسون إلى الهروب من هونج كونج حيث تدور أحداث الرواية . لكن جونسون يريد أن يصحب معه إحدى الغانيات التى تتطلب منه أموالا كثيرة . يبحث عن هذه الأموال ولكنه لا يعثر عليها فيقرر أن يلجأ إلى صديقه مانوريه الذى يرفض إعطاءه شيئاً . يغضب منه جونسون ويسخط عليه فيقتله ويضطر إلى الهروب من هونج كونج لأن مانوريه قتل فى ظروف غامضة أو مات منتحراً . . .

وتمتلىء الرواية بالجرائم والدعارة والشهوات والدماء والموت وكل سموم روايات المغامرات الشعبية ، حتى يخيل إلى أتباع الرواية التقليدية أن روب ـ جرييه هجر الرواية الجديدة واقترب منهم وانخرط فيهم ، بينما هو فى الحقيقة

يوسع المسافة بينه وبينهم ، بل إن هذه الرواية بصفة خاصة تعتبر ضربة قاضية موجهة للرواية التقليدية .

وهكذا يصطدم الذين يبحثون فى الكتاب عن « حكاية » أو « حدوتة » بحكايات كثيرة وغير منطقية . فانوريه قتل عدة مرات ، وجونسون هرب عـــدة مرات . . والمشاهد تتوالى على مـــدى مائتى صفحة بلا توقف ولا انقطاع كأنها فيلم سينمائى من لقطة واحدة أو شوط واحد . (وهذا ما دفع النقاد إلى إطلاق تسمية « الرواية السينمائية » على روايات روب ـ جرييه) . والحوادث كلها من نسج الخيال ولا معادل موضوعى لها فى الواقع .

على أن الكتاب مسلى بالفعل ، ومصدر تسليته هو نفسه مصدر الحيرة التى يسببها عند قراءته ؛ هل نحن فى هونج كونج الحقيقية أم نحن فى هونج كونج من صنع الخيال ؟ هل نحن حقيقة فى هونج كونج أم نحن فيها بخيالنا فقط ؟ من قتل من ؟ ما هى العلاقات الحقيقية القائمة بين الشخصيات ؟ ما الذى يحدث لهم على وجه الدقة ؟ فكل شئ ليس محدداً وليس مؤكداً . . . الأحمر أصفر ، والأصفر ليس كذلك . . والحقيقة انقلبت وهماً والواقع أصبح خيالا . . والخيال الذى يحلق فوق الرواية أو يكمن فى داخل الشخصيات أو يبيت فى ثنايا التفاصيل يتجسد ويتضح حتى يبدو حقيقة واقعة . ولكن ما أهمية ذلك ؟ !

حقاً ! ما أهمية ذلك ، طالما كل شئ ممكن وجائز !

حقاً كل هذا . وحقاً يقول روب ـ جرييه رداً على رومان جارى ، آخر من هاجم الرواية الجديدة ، حين قال : « كان كافكا يهودياً صغيراً مصاباً بالتدرن وليست لديه إلا مشاكل اليهودى الصغير المصاب بالتدرن ، وقد أخطأ الناس حينما اعتقدوا أن مشاكل اليهودى الصغـــير المصاب بالتدرن هى مشاكل الإنسانية جمعاء » .

فإن كان جارى يقصد بهذه العبارة مهاجمة الرواية الجديدة عامة وروب ـ جرييه على وجه الخصوص ، فـــهذا رد روب ـ جرييه : « إنى أهتم بالعلاقات الإنسانية ولكنى أهتم أكثر بالعلاقة بين الأشياء التى أجهلها . فأنا لست كاتباً يخطط ولكنى مهندساً يقول ، لأن لديه ما يقوله ، فإذا انتهى ما عنده كف عن القول . وهناك فرق بين ما يريد الكاتب أن يوصله للناس وبين ما يقوله بالفعل » .

وهذا صحيح ؛ فسيلين كان كاتباً يسارياً ثورياً وما قاله أثبت أنه ملتزم بمذهب مقاومة النفوذ اليهودى . وجيد كان يعتقد أن أدب بروست قوامه الشذوذ الجنسى بينما أهم ما أدخله بروست على الأدب واستحدثه هو التحليل السيكولوجى . وسارتر يطالب الكتاب ببذل أكبر الجهود من أجل تقديم أفضل الإنتاج . . وروب جرييه يقول ما يريد أن يوصله للناس بلا مبالغة ولا مغـــالاة . « فإذا ماتت الرواية الجديدة فهذا فى صالح الرواية الجديدة »

فتحى العشرى

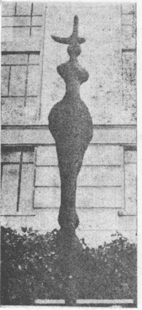
بينالى الاسكندرية .. السادس

افتتح الدكتور سليمان حزين وزير الثقافة فى منتصف شهر ديسمبر الماضى المعرض الدورى السادس لدول البحر الأبيض المتوسط بمتحف الفنون الجميلة بالإسكندرية (بينالى الإسكندرية السادس) وهو المعرض الدولى الوحيد الذى يقام فى بلادنا للفنون التشكيلية دورياً كل عامين ، وسيستمر مفتوحاً للجمهور حتى نهاية شهر مارس القادم .

وقد اشتركت فى المعرض الحـــالى ثمانى دول هى يوغوسلافيا ولبنان وإيطاليا واليونان وفرنسا وأسبانيا وألبانيـــا والجمهورية العربية المتحدة .

وقد تم تحكيم المعروضات المقدمة وحددت الأعمال الفائزة فى الليلة السابقة على الافتتاح . . ثم قام وزير الثقافة بتوزيع الجوائز والميداليات خلال حفل الافتتاح الذى استغرق أكثر من أربع ساعات ، شاهد فيها جميع الأعمال التى بلغ مجموعها ٥٤٢ عملا فنيا فى الرسم والحفر والنحت والتصوير .. قدمها ١٦٠ فناناً ، فازت أسبانيا بالجائزة الأولى فى

جائزة النحت الأولى (الأنثى)
للفنان عمر النجدى



التصوير وإيطاليا بالجائزة الأولى فى النحت وحصلت يوغوسلافيا على جائزة الحفر الأولى كما تقرر لأول مرة تخصيص جائزة أولى للرسم قدمت لفرنسا .

وقد قدمت الهيئة المشرفة على المعرض « الميدالية الذهبية » للفنان الإيطالى الراحل « جورجيو موراندى » تقديراً لأعماله الفنية كما أطلق اسمه على إحدى صالات العرض .

وقد قامت لجنة التحكيم بالغاء الجائزة الثالثة فى كل الفروع واستعيض عنها بتعدد الجائزة الثانية فنحت لكل من فرنسا ويوغوسلافيا وإيطاليا واليونان فى التصوير كما حصلت اليونان على الجائزة الثانية فى النحت .

ولم يفز قسما لبنان وألبانيا بأية جوائز فقامت لجنة التحكيم باختيار أحسن عمل فى كل قسم ومنحته جائزة .

وبالنسبة لقسم الجمهورية العربية المتحدة . . فاز الفنان رستم عشرى بالجائزة الأولى فى التصوير عن لوحته « أسرة مصرية » وعبد الهادى الجزار بالثانية عن لوحته « الأرض » وعزيز يوسف بالثالثة عن لوحته « التطور الكبير » .

وفى النحت منحت الجائز الأولى للفنان عمر النجدى عن تمثال « الأنثى » والثانية لتمثال أحمد عبد الوهاب عن تمثال « الرحيل » والثالثة لعبد الحميد الدواخلى عن تمثال « عطشانة » .

وفى الحفر حصل صالح رضا على الجائزة الأولى عن لوحته « شخصان » كما فازت مريم عبد العليم عن لوحة « الطريق » وأحمد ماهر رائف عن لوحة « تكوين » بالجائزتين الثانية والثالثة مناصفة .

وقدمت جائزتان شرفيتان مع اقتناء أحد الأعمال للفنان حسين بيكار وجمال السجينى ، وقد عرضت أعمالها خارج التحكيم .

كما قررت إدارة متحف الفنون الجميلة اقتناء أحد أعمال كل من الفنانين حسن سليمان وسيد عبد الرسول وأحمد زغلول والغول على أحمد وإبراهيم تايب ومحمد عبدالله وحمدى العطار وكمال أمين

* * *

لعل أول ما يسترعى الانتباه فى هذا المعرض أنه يقتصر على دول البحر الأبيض المتوسط فى حين أن المعارض الدورية العالمية الأخرى كبينالى البندقية وبينالى ساوباولو وبينالى باريس . . مفتوحة لجميع الدول دون تحديد جغرافى . . . ولكننا نتبين أيضاً أن هذا التحديد الإقليمى ليست له أى دلالة فنية وأن الهدف الأصلى لإقامة هذا البينالى هو هدف « سياحى » باعتبار أن المدينة التى تحتضنه هى الإسكندرية « عروس البحر الأبيض المتوسط » .

والواقع أن هذا الوضع كان سبباً فى التخبط الذى يتجلى فى أجنحة الدول المشتركة بما فيها جناح الجمهورية العربية المتحدة . . كما انعكس على قرارات التحكيم وتوزيع الجوائز .

لقد قامت لجنة مصرية بتحديد جوائز الأقسام الأجنبية . . وقد كانت مهمتها شديدة التعقيد بسبب عدم وضوح الهدف من إقامة البينالى وبسبب افتقادهم لموازين التحكيم . . والانطباع الوحيد الذى يتبقى بعد استعراض الأعمال الفائزة هو أن الجوائز وزعت على الدول المشتركة بدلا من أن توزع على الأعمال المتفوقة .

وتتأرجح المعروضات التى تملأ قاعات المتحف بين الاتجاهين المتقابلين الذين يتنازعان الحركة الفنية فى العالم . . التشخيصية أو التمثيلية التى تملك القدرة على التعبير عن المعانى الإنسانية وتستطيع أن تخاطب العقل والعين معاً . . من ناحية . . والتجريدية بما تملكه من حرية مطلقة فى التشكيل من ناحية أخرى .

وكانت فرنسا هى الدولة الوحيدة التى التزمت الاتجاه التجريدى فى كل معروضاتها وكان جناحها مخيباً للآمال . . فإننا نجد فى معروضات اليونان التجريدية ما يفوق كل ما قدمته فرنسا (٤٥ لوحة) ولعل السبب فى ذلك هو الارتجال وعدم الاستعداد . . فهى لم تشترك إلا بأعمال التصوير والرسم التى جمعت بسرعة من المتاحف وأرسلت بالطائرة إلى الإسكندرية ولم تشترك بأى تمثال لهذا السبب .

وفى مواجهة التزام الجناح الفرنسى بالتجريدية المطلقة يقف الجناح الألبانى ملتزماً الواقعية الاشتراكية بالمفهوم السوفيتى . . فتقدم نماذج من فنها الذى أنتج خصيصاً ليقوم بدور سياسى محدد هو تمجيد المقاومة وعمليات البناء وتخليد الأبطال .

المثال يحاول إيجاد العلاقة بين النساء والغربان !

ولعل القسم الأسبانى كان أنجح الأقسام وأقدرها على تقديم نماذج فنية رصينة تجبر المشاهد على احترامها فى مجموعها .. ولعل الجائزة الأولى فى التصوير التى فازت بها لوحة « المهرج » قد منحت إلى القسم فى مجموعه وليس لعمل محدد .. فإن محاولة التفضيل من ناحية جدية التشكيل والبحث هى عملية محيرة .

إن الفنان « جارسيا » الذى فاز بالجائزة يعد امتداداً لكبار الفنانين الاجتماعيين أمثال جويا ودمييه وتولوز لوتريك .. وهو يستخدم ببراعة الألوان التى توحى بمدلولات رمزية .

أما الجناح اليوغوسلافى فلم يحافظ على مستواه فى معارض البينالى السابقة .. وفيما عدا أعمال المثال « جوفان » التى تميزت بتعبيريتها ورشاقتها مع توازن الفراغات والكتل فإن أستاذية المثالين اليوغوسلاف لم تتحقق فى هذا البينالى .

أما اليونان فإن أعمالها التشخيصية نحس فيها رائحة التراث الإغريقى والرومانى وخاصة فى النحت .. أما التصوير فإن « مسطحات مانوليس » التى فاز عن إحداها بالجائزة الثانية فى التصوير ، تعتبر أروع ما قدم فى هذا المعرض الكبير فى فرع التجريدية المطلقة . إنها تشبه التضاريس وتوحى بشيخوخة الأرض وتبرز بصمات الرطوبة والقدم على حائط متهدم .. منفذة فى تنغيم غير مسرف فى ألوانه .

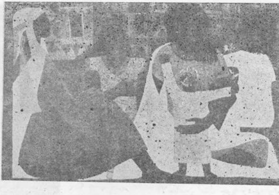
أما الجناح العربى فقد قام بتحكيم معروضاته تومبيسيرو الأقسام الأجنبية وكانت مفاجأة هذا المعرض هى فوز لوحة رسم عشرى « عائلة مصرية » بالجائزة الأولى فى التصوير .. كما أن تمثال عمر النجدى « أنثى » ولوحة صالح رضا « شخصان » قد فازا بالجوائز الأولى فى النحت والحفر .. وقد صرح أحد أعضاء لجنة التحكيم أن الجائزتين منحتا للفنانين عن كل ما قدماه فى فرعى النحت والحفر . ثم أختير العمل الذى يفوز عنه الفنان بالجائزة !

ومما زاد من وقع المفاجأة فى رأيى أن العمل الذى حصل على الجائزة الثانية فى



جائزة النحت الأولى
القسم الإيطالى

أما بقية الدول فقد شاركت بنماذج من كلا الاتجاهين .. كما تميز الجناح الإيطالى بنموذج ثالث « للسيريالية الجديدة » بالإضافة إلى أعمال المثال « فرانشيسكو سومايني » الذى يشد الانتباه بأعماله التى تعبر بشظايا المعدن المتناثرة عن التفجر الذى يهدد العالم .. وقد وزع السطح اللامع والسطوح الخشنة المتآكدة بطريقة موحية .. فكان مثالا للفن التجريدى المطلق والمعبر فى نفس الوقت . أما تمثال « النساء » الذى فاز بالجائزة الأولى فهو مثال لأعمال المدرسة الجديدة ... مدرسة ما بعد التجريدية ، والعودة إلى التشخيصية بعد رحلة الشكل المطلق .. وهو يتضمن تعبيراً درامياً عنيفاً يتفجر بالحيوية حتى تحسب فى الوهلة الأولى أن



جائزة أولى تصوير (أسرة مصرية)
للفنان رستم عشرى

جائزة ثانية نحت (الرحيل)
للفنان احمد عبد الوهاب



النحت – الرحيل لأحمد عبد الوهاب – يتفوق بوضوح على تمثال « الأنثى » .

وإن أعمال الجزار وكذلك حسن سليمان يمكن وضعهما على قدم المساواة فى المستوى التالى لبعض لوحات بيكار التى عرضت خارج التحكيم . . سواء من ناحية المستوى التشكيلى أو التعبيرى . وكذلك تعتبر أعمال احمد عبدالوهاب الذى فاز بالجائزة الثانية فى النحت فى مرتبة تالية مباشرة لأعمال السجينى التى عرضت خارج التحكيم .

• • •

بقيت كلمة حول عدم وجود هدف محدد لهذا المعرض الدولى . . فى حين أن جميع المعارض المشابهة لها أهداف محددة .

• بينالى « فينسيا » بايطاليا يهدف إلى اكتشاف الحركات الجديدة فى عالم الفن التشكيلى وتسليط الأضواء على الاتجاه الذى يتوسم فيه المحكمون نواة مدرسة أو إتجاه أو مذهب جديد فى الفن التشكيلى ، أو بمعنى آخر هو معرض المشكلات الجديدة فى الفن والمعالجات الخلاقة لها .

• أما بينالى « ساوباولو » بالبرازيل فيهدف إلى تكريم الفنان الذى يقدم جديداً فى أسلوب المعالجة . . إنه يسلط الأضواء على الجديد فى « التكنيك » ويفوز بجوائزه الفنانون الذين يضيفون جديداً للأساليب بغض النظر عن المدرسة الفنية التى يتبعونها هل هى جديدة أم لا . . وقد فاز الفنان المصرى صلاح عبد الكريم باحدى جوائز هذا البينالى على أساس أنه أضاف أسلوباً جديداً فى معالجة التماثيل المشكلة من المعادن « بالمحام » فى وقت كان استخدام الحديد « الخردة » وغيره فى عمل التماثيل قد طرقها الكثيرون . . وكانت إضافته هى إضفاء مرونة وليونة لهذه الخامة لم يسبقه إليها أحد . . ولو أن نفس أعمال صلاح عبد الكريم عرضت ببينالى فينسيا لما فازت بأى جائزة لأن هناك من سبقه إلى استخدام « الخردة » فى التشكيل وفاز بجائزة هذا الابتكار منذ سنوات .

• أما بينالى باريس الذى يقتصر على الفنانين الشبان أقل من ٣٥ عاماً فهدفه إلى اكتشاف البراعم الجديدة فى الفن ويفوز بجوائزه الفنانون الذين يتوسم فيهم المحكمون نبوغاً ويتوقعون لهم أن يحتلوا مكان بيكاسو وجورج روو وبراك وشاجال وغيرهم من كبار فنانى مدرسة باريس .

أما بينالى الإسكندرية فلم يحدد له أى هدف ، وإنما توزع جوائزه على الأعمال أو الفنانين « المتفوقين » دون الالتزام بأى مقاييس محددة . . .

وقد أدى هذا الأمر إلى عدم وجود أى شخصية لبينالى الإسكندرية . . . فمعظم الدول بما فيها ج . ع . م . قدمت كل ما عندها من اتجاهات ومستويات فى المعالجة الفنية دون تحديد لنوعية الإنتاج .

ولعله من المجدى أن نفكر جدياً فى تحديد هدف واضح للدورات المقبلة يبدأ من حقيقة أن هذا المعرض الدولى يقتصر على البلاد المطلة على البحر الأبيض . . . فتمنح جوائزه « لأفضل أعمال التصوير والنحت والحفر التى يتجلى فيها التعبير عن الشخصية القومية للدولة المشتركة » وتحقق مستوى عالمياً فى التشكيل وتبرز أصالة الفنان المبدع وقدرته الخلاقة .

صبحى الشارونى

شاعر الفقر والثورة

عرفناه فى أكثر من لقاء طيلة أكثر من خمسة عشر عاماً .. كان أولها مع ديوانه « ملائكة وشياطين » وآخرها مع « النار والكلمات » .. وها نحن اليوم نلتقى معه لقاء جديداً مع « سفر الفقر والثورة » .

والواقع أن الشاعر العراقى عبدالوهاب البياتى واحد من أولئك الشعراء القلائل الذين أسهموا فى حمل عبء تجربة التجديد بصبر وبسالة .. وفتح آفاق جديدة كانت مغلقة أمام جيلنا الحديث .. فقد كان البياتى دائماً الشاعر الذى امتزج موقفه الشعرى تلقائياً بفورة النضال العربى .. يعانى فيها تجارب الذات إلى جانب تجارب الجماعة فى وحدة متناسقة قوامها الصدق والوعى . هذه الوحدة هى الشمعة ..

يوقد شمعة فى الليل للإنسان ..

الشمعة التى انطلق بها البياتى فى رحلته الشعرية ومواقفه المتعددة التى تتراوح بين الوداعة والعنف .. فنحن إذ نصحبه عبر مواقفه تلك .. لا بد لنا من وقفة وئيدة عند قصيدته « رحلة حول الكلمات » إذ نراه يؤكد لنا أن اليأس ليس فى ذاته ترياقاً ضد التعاسة والفقر والضياع .. وإنما الاحساس بالسلبية والجمود غالباً ما يكون هو السبب فى تلك الآلام .. انه شاعر يملك الكلمة .. وإنه ليقولها .. وإنه ليناضل بها .. ولو أنه — كما يقول :

الفقراء منحونى هذه الأسمال
وهذه الأقوال
فد لى يديك عبر سنوات الموت والحصاد
والصمت والبحث عن الجذور والآبار
ومزق الأسداف ..

إنها ولا شك إيجابية العزاء الصارخة تتمثل فى إرادة الكلمة وخلودها ..

لقد أكد البياتى تلك الإيجابية فى أكثر من لفتة فى ديوانه .. وحسبنا أن نستمع إليه فى قصيدته « لزومية » وهى إحدى قصائده فى « محنة أبى العلاء » حين يقول :

يا حافر البئر بأوجاعه
ومودعاً رحمته فى السقاء
وجاعلا من كلماتى فأ ..
يصيح فى ليل بلا أصدقاء
عمق وعمق فغداً ينتهى
عذا بك الأسود بعد الفناء
خبزك مسموم فكل ما اشتهت
نفسك ولتنعم بطول البقاء ..

إنه الكشف عن الحقيقة بصراحة وواقعية والانفلات من قيود العذاب النفسى بطريقة ما .. وهو إذ يفعل ذلك إنما يعكس صورة الواقع الخاص الذى يعانيه من ناحية .. ويؤكد من ناحية أخرى أصالة الاحساس بآفة العصر وتناقضه وانتهائه إلى نوع من الاستسلام . والشاعر هنا كانت كلماته — كل زاده — « فأ يصيح فى الليل » .. ثم هو يعلم جيداً أن « خبزه مسموم » .. وأن الإنسان أتى لكى يعيد العدم ولكى يعبر ويترك شيئاً ما .. ثم لا يندم لأن الندم دائماً فكرة سلبية .. ولا بقاء للسلبية فى واقعنا .

ثم يطالعنا الشاعر البياتى « بسفر الفقر والثورة » وهو سفر فى ستة مواقف نحس بالشاعر أحياناً وقد صور شخصيته بطريقة مباشرة فى شعره .. وأحياناً أخرى نحس به وقد تعداها إلى المستوى العام الأصيل .. فهو يبدأ سفره من القاع .. من العدم .. من الفقر .. لا يدرى شيئاً من غده :

من القاع أناديك
لسانى جف واحترقت
فراشاتى على فيك
أهذا أنت يا فقرى
بلا وجه بلا وطن
ومن سيبوح للريح
بما يوحى
بأنا لم نزل أحياء ..

ثم نصحبه وهو يواصل الخطى مطارداً فى ضياعه وفقره ومنهما أيضاً .. « ينادى البواخر المسافرة » ، « والشوارع المهجورة » ، و « الكلمة » و « النار والغصون » ، و « ريشة الفنان » وهو فى كل هذا يتمنى :

لتنطلق
منا شرارات تضىء صرخة الثوار
وتوقظ الديك الذى مات على الجدار



ثم هو يتوجس الخوف والموت فى شوارع المدينة « وقد نامت بلا نجمة » . . أنه يجد نفسه غريباً فى وطنه وفى منفاه تسائله جراحاته عن نهاية مطافه إلى أن ينتهى أخيراً إلى إشراقة فجر الثورة ليعلن وفى يده القصيدة سلاحه الوحيد :

قلت لكم : أعود
لكننى احترقت فى الموانى البعيدة
وكانت القصيدة
أسلحتى الوحيدة
بها فقأت أعين اللصوص والضفادع البليدة

ولما كانت الثورة هى نقطة التماس بين الفقر والضياع والغربة من جهة وبين الكرامة وتقرير المصير من جهة أخرى فان البياتى بذلك يرتفع بالقضية إلى المستوى العام . . فليس هناك من ينكر أن الثورة كفيلة بأن تبث حرارة الخلق فى الكلمات الجامدة . . إنها بذلك تصبح ثورة إنسانية يعيشها ويعايشها شعوره القلق ولكنه خلاق .

لذلك وجدنا الشاعر البياتى يأخذ بهذا المتناول فى كثير من قصائده فى « عذاب الحلاج » ، و « محنة أبى العلاء » ليؤكد من خلال النظر إلى التاريخ وحدة الرؤية . . وأصالتها فى إطار واحد . . فهو يقول فى « رماد فى الريح » إحدى قصائد « عذاب الحلاج » :

ستكبر الأشجار
سنلتقى بعد غد فى هيكل الأنوار
فالزيت فى المصباح لن يجف
والموعد لن يفوت
والجرح لن يبرأ والبذرة لن تموت

ثم يأخذ نفس المتناول بمفهوم آخر حين يتساءل فى نهاية قصيدته « إلى ولدى على » :

الكنز فى المجرى دفين
فى آخر البستان تحت شجيرة الليمون
خبأه هناك السندباد
أهكذا شمس النهار
تخبو وليس بموقد الفقراء نار ؟

إنه ولا شك الحنين الجارف الفطرى إلى الثورة من أجل تحرر الإنسان من قيود الحيرة والغربة والقلق إلى منطلق الحقيقة وإذا كان الشاعر هنا فى قمة احساسه بطغيان الزمن وادراكه لفنائه .. فلاحيلة له فى ذلك إذ أن الشاعر دائماً بشر يتحدث إلى البشر . . ومن ثم فهو يحس بالعجز البشرى . . ولكنه لا يملك إلا أن يضع ثقته فى الصباح الجديد .

وكما تمهل الشاعر البياتى مع أول أنفاسه فى الديوان ثم أخذ يلهث ويزيد من أنفاسه إلى أن بلغت أقصاها فى « سفر الفقر والثورة » نجده أخيراً يتريث قليلا وكأنه يجفف عرقه مع قصيدة « إلى الاتحاد الاشتراكى » ليقول له فى تمن وثقة :

فكن صباحى ، راحتى المعطار
بعد عناء وحشة التسيار
وكن سلاح الفقراء وغد الأحرار
ولتنفض الغبار
عن جبهة الشاعر والقيثار

بقيت لى كلمة أخيرة فى شعر البياتى . . فالقصيدة عنده فى هذا الديوان تتميز باللمسة الخاطفة السريعة . . لقد أحسسنا فى كثير من قصائده بالتلفت المفاجىء حيناً . . والتنقل السريع حيناً آخر . . إلا أن قصائد « سفر الفقر والثورة » الست تعد بحق من أروع قصائد الديوان بناء . . وكأنها نفس واحد . . أو رحلة واحدة لسندباد واحد . . أما قصائد « عذاب الحلاج » و « محنة أبى العلاء » التى — وان لم ترق إلى مستوى النفس الواحد — إلا أننا لا ننكر عليها فنيتها الخاصة . . فهى أنفاس متعددة متوازية من فم واحد إلى زوايا متعددة متوازية . . والشاعر سواء فى هذا المتناول أو ذاك تتوازى أنفاسه وتنتظم مع عواطفه وانفعاله وحماسه بالموقف . . فليس لنا إذن أن نفرض عليه ما لا تقبله طبيعة التعبير أو مزاجه الشعرى الخاص . . ما دمنا نعيش بين كلماته تهزنا . . ونتأثر بها . . ونحس فيها بالجو العاطفى للدفء والراحة والقرب . . فى واقعية أصيلة . . وتعبير صادق عن التجارب والأمل والسلام .

احمد سويلم